Angel SANTOS HERNANDEZ, S. J.

misionología

problemas introductorios y ciencias auxiliares

EDITORIAL «SAL TERRAE» SANTANDER - ESPAÑA

"IGLESIAS DE ORIENTE"

Por Angel Santos, S. I.

«Un volumen de gran valía, que no repite lo de los más —y ya es mucho—. Es un manual completo —subrayamos completo —, histórico, dogmático —controversista de orientalismo, en el que la sección histórica (sobre el cisma, ritos, católicos orientales y teología oriental) es la necesaria introducción a la comprensión de la sección doctrinal que ocupa la mayor parte del volumen (pp. 119-312) y trata de los puntos de doctrina controvertidos (Primado, Filioque, etc.). Sigue después una sección sobre los grupos de desidentes, nestorianos, monofisitas, etc., pp. 314-400. Y por fin una sección sobre las varias tentativas unionísticas y sobre el movimiento ecumenista actual. La información, avalada por una rica bibliografía, no puede ser ni más exahuriente ni más segura, siendo el autor, además de teólogo, también historiador y especializado en orientalismo.

Un libro que vale una biblioteca.»

(STUDIU, Italia, 1960).

Pedidos a

EDITORIAL "SAL TERRAE"

Apartado 77 - Santander (España)

PRINCETON 1988 SEMINARY

MISIONOLOGIA

PROBLEMAS INTRODUCTORIOS Y CIENCIAS AUXILIARES

NUESTRO PLAN DE UNA MISIONOLOGIA COMPLETA

I. — Cuestiones introductorias.

1. — Misionología: Problemas introductorios.
2. — Ciencias auxiliares.
3. — Misionología bibliográfica.

II. — Misionología doctrinal.

4. — Teología bíblico-patrística de las Misiones.
5. — Teología sistemática misional.
6. — Teología dogmática misionera.

III. — Misionología práctica.

7. — Derecho misional.
8. — Teología moral misionera.
9. — Teología pastoral misionera.
10. — Adaptación misionera.

IV. — Misionología descriptiva.

11. — Historia de las Misiones.
12. — Misionografía, o Geografía misional y Estadística.

YA PUBLICADO

1. — Misionología: Problemas introductorios.
2. — Ciencias auxiliares.

} en un solo volumen. Santander. 1961. Sal Terrae, p. 560.

4. — Teología bíblico-patrística de las Misiones. Santander. 1961. Sal Terrae, (en prensa).
5. — (En parte). *Una Misionología Española*. Bilbao. 1958. El Siglo de las Misiones, p. 172.
6. — Teología dogmática misionera, en *Salvación y Paganismo*. Santander. 1960. Sal Terrae, p. 756.
10. — Adaptación misionera. Bilbao. 1958. El Siglo de las Misiones, p. 620.

DE PROXIMA APARICION

3. — Misionología bibliográfica.
5. — Teología sistemática misional.
7. — Derecho misional.

EN PREPARACION

8. — Teología moral misionera.
9. — Teología pastoral misionera.
11. — Historia de las Misiones.
12. — Misionografía, o Geografía misional y Estadística.

BIBLIOTHECA COMILLENSIS

MISIONOLOGIA

PROBLEMAS INTRODUCTORIOS Y CIENCIAS AUXILIARES

POR

ANGEL SANTOS HERNANDEZ, S. J.

DOCTOR EN MISIONOLOGIA Y EN CIENCIAS HISTORICAS
LICENCIADO EN FILOSOFIA Y EN SAGRADA TEOLOGIA
PROFESOR DE MISIONOLOGIA Y TEOLOGIA ORIENTAL
EN LAS UNIVERSIDADES PONTIFICIAS DE COMILLAS
Y GREGORIANA DE ROMA

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 30 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

EDITORIAL SAL TERRAE. — Guevara, 20. — Apartado 77
SANTANDER
1961

Imprimi potest:
Iosephus Cobreros, S. J.

Nihil obstat:
Dr. Franciscus Pajares
Censor

Imprimatur:
✠ IOSEPHUS,
Episcopus Santanderiensis
Santanderii, 19 aprilii 1961

Depósito legal: BU - 98 - 1961

N.º Rgtro.: BU - 56 - 61

HIJOS DE SANTIAGO RODRIGUEZ -BURGOS 2394

PRESENTACION

Misionología. Problemas introductorios y Ciencias auxiliares. *Así hemos querido rotular esta nueva obra que ponemos en manos de los estudiosos.* Misionología *que, como veremos en un capítulo posterior, es la denominación común en España para designar esta nueva ciencia, que suelen llamar Misiología Francia, Bélgica y otras naciones.*

Problemas introductorios y Ciencias auxiliares, *porque su objeto queda más bien al margen del Santuario mismo de la nueva ciencia*; los problemas introductorios, *como unas gradas necesarias para subir hasta él; y las* Ciencias auxiliares *porque, aunque no son Misionología propiamente tal, pero tienen puntos de contacto común con ella, y la ayudan y complementan; son sus* auxilares, *aunque en sí mismas constituyan ellas otras verdaderas ciencias.*

Podrían haberse estudiado aparte; hemos preferido hacerlo en una obra común, no por razón metodológica, sino por otras conveniencias, mirando siempre al mayor servicio del alumno, al que van dirigidas especialmente estas páginas. Constituyen ellas el objeto de las diversas lecciones que les vamos dando en las clases; aunque de intento no hemos querido seguir un plan esquemático o meramente escolar, sino exponer los diversos puntos con alguna mayor amplitud de exposición y de datos, que pueden interesar a tantos otros como, sin ser escolares, se preocupan también del problema misional.

Deben considerarse además, como realmente introductorias *a otras materias que hemos publicado ya, o que, Dios mediante, publicaremos en adelante, en la intención de que unas con otras vengan a constituir un estudio completo de toda la Misionología. Se trata, pues, de una especie de* Introducción *previa a todos esos tratados específicos de las Misiones, semejante a la que llevan consigo las demás ciencias.*

En cuanto a las Ciencias auxiliares, *hemos escogido cuatro en particular. Etnología, Historia de las Religiones, Lingüística y Problema Colonial, porque realmente han tenido y tienen una relación muy estrecha con toda la obra misional. Podrá comprobarse en la exposición de los correspondientes capítulos.*

Su desarrollo es de tipo general, *sin bajar demasiado a detalles particulares. No se trata de dar una relación detallada de lo que cada una de estas ciencias es en sí, sino únicamente de aquellas relaciones más inmediatas con la ciencia misional, aunque convenga también una presentación general de cada una de ellas.*

Un estudio más detallado de las mismas puede constituir nuevas obras aparte. Las nociones que aquí damos pueden considerarse como introductorias *también de esas mismas ciencias auxiliares. En el campo de la Historia de las Religiones, por poner solo un ejemplo, quedaría aún el estudiar luego cada una de las Religiones en particular, examinando el valor de cada una de ellas en sí, y en su comparación con el Cristianismo. No lo hemos hecho aquí, pues de intento hemos determinado conservar en toda la obra su característica verdadera de* introductoria.

Esperamos que pueda resultar útil y de interés a cuantos se interesan, y son muchos —cada vez más—, en todos estos problemas misionales.

Por lo demás, esta obra introductoria viene a constituir el primer volumen de una magna Misionología que proyectamos y que en parte hemos publicado ya. En el capítulo sexto podrá apreciar el lector las diversas sistematizaciones de la ciencia misional, que han ido proponiendo los diversos autores que han abordado el tema. Allí verán también los lectores nuestro propio plan de una Misionología doctrinal, práctica *y* descriptiva, *con la disciplina previa de* introducción, *y la complementaria de* ciencias auxiliares. *Estas dos últimas son precisamente las que presentamos juntas en este volumen.*

Nuestro plan es el de componer una Misionología completa para mejor ayuda de los estudiosos. De la parte doctrinal ha sido publicada ya la Teología Dogmática *Misional con el título de* Salvación y Paganismo, *o el problema teológico de la salvación de los infieles. Actualmente está en prensa la Teología* Bíblica *y la* Patrística *Misional en un solo volumen con el título de* Teología Bíblico-Patrística de las Misiones. *La Teología* sistemática *sobre el análisis de las causas de la misión ha salido en parte ya con nuestra obrita de* Una Misionología Española, *y está muy avanzada ya la disciplina total con el título de* Las Misiones Católicas: *su* naturaleza y su fin.

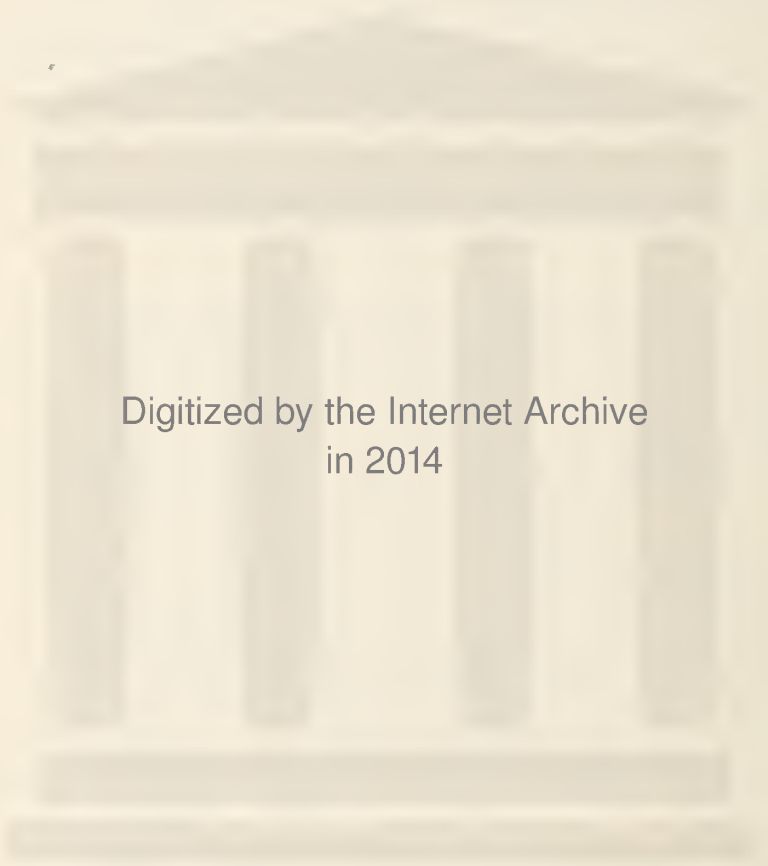
En cuanto a la Misionología práctica, *hemos publicado ya la sección* metodológica *con el título de* Adaptación Misionera. *Muy pronto podremos publicar el* Derecho Misional. *El resto irá publicándose a medida que nuestras ocupaciones nos den lugar, tanto en lo que resta de la parte práctica como toda la parte* descriptiva *que comprende la Historia y la Geografía y Estadística misional.*

Como complemento bibliográfico, pensamos publicar en breve una Misionología en libros, esto es, una presentación y juicio crítico brevi-

simo de las diversas obras y libros misionales que corresponden a cada sección o disciplina desarrollada de la Misionología. Con esta bibliografía podrán los estudiosos iniciar otros estudios monográficos más profundos de la ciencia misional. Todo ello ha de ceder —así lo esperamos y lo pedimos a Dios—, en un mayor bien y provecho de la Iglesia en su campo específico de las Misiones.

Comillas 1 de mayo 1961

EL AUTOR


Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/misionologiaprob00sant

I

EL TERMINO MISION

CONCEPTO Y ETIMOLOGIA

La palabra *Misión*, empleada más bien en plural que en singular —*misiones*—, designa generalmente el envío de misioneros para propagar la fe católica entre los incrédulos o los infieles. Y se la emplea frecuentemente para significar el conjunto de la obra de la conversión de los infieles. Su concepto evoca la obra del apostolado de la Iglesia entre los paganos y aun entre los no católicos en general, con todo lo que ella comporta [1]. Más brevemente podríamos decir que esa palabra *misión* se emplea para designar la actividad de la propagación de la fe más allá de las fronteras del Catolicismo.

Evidentemente, en la Iglesia hemos de reconocer una *doble* actividad, específicamente diversa, aunque tenga su entronque común en su actividad de apostolado: «*alia prorsus* est conditio Ecclesiarum rite constitutarum, alia Missionum» [2].

Puesto que existe una actividad propia, distinta de la actividad apostólica de las Iglesias ya totalmente constituídas, ¿no convendría reservar para significarla un vocablo particular? Antiguamente se designaba de muy diversos modos; hoy se aplica corrientemente el vocablo de *misión*. Es que esta actividad eclesiástica, aun no *esencialmente* distinta del apostolado común, pero de hecho presenta modalidades tan diferentes, y características tan propias y con una urgencia tan primordial, que prácticamente es necesario distinguirla de las otras funciones eclesiásticas. Por eso es necesario designarla con un nombre particular, que permita a los teólogos profundizar en la naturaleza de esta actividad, y asignarle un puesto orgánico en el cumplimiento del mandato divino de la Iglesia, indicando al mismo tiempo las modalidades propias que encomienda todo método.

Veremos cómo en muchos sectores hay una tendencia particular a generalizar y extender el concepto y vocablo de *misión*, y es necesario delimitar bien claramente su sentido, cuando tratamos de puntualizar la función propia eclesiástica que con ella queremos determinar. Había que reservar un vocablo especial a esta actividad de expansión estruc-

---

[1] Champagne Etienne, O. M. I., *Manuel d'Action Missionnaire*, p. 23.

[2] Encíclica del 1 de junio de 1877. *Collect. S. C. de Prop. Fide*, II, Romae, 1907, n. 1473, p. 109.

tural que de derecho divino y de hecho existe en la Iglesia, y ese vocablo se ha concretado en nuestros tiempos en la palabra *misión* [3].

Todos los que estudian y tratan este problema de la actividad misionera han quedado invariablemente fascinados por el término mismo de *misión*, y han considerado como noción primordial, y muchas veces principal, en la doctrina misionera, el concepto mismo de envío, haciendo depender en línea directa la actividad de las misiones extranjeras, de la misión de la Iglesia recibida de Cristo, y de la misión de Cristo recibida directamente del Padre: *Sicut misit Me Pater, et Ego mitto vos* [4].

Si *teológicamente* hay que hacer remontar la acción misionera hasta la misión de Cristo, no podemos decir que haya una razón especial que milite en favor de esta actividad misionera, distinta de la otra actividad eclesiástica en los antiguos países cristianos. Y si lo consideramos *históricamente*, el término *misión* para designar la actividad de la propagación de la fe más allá de nuestras fronteras del Catolicismo, es relativamente reciente, y ha entrado en el vocabulario misionero con otro sentido distinto del de la derivación directa de la Misión de Cristo. Es un punto que no conviene perder de vista, pues no hay que exagerar la importancia de términos aparecidos tardíamente para designar una realidad ya antigua de quince siglos, y cuya significación, que luego se quiere explotar, no le vino sino accidentalmente [5].

En el mandato de Cristo «Como me envió a Mí el Padre, así os envío Yo también a vosotros», el texto griego usa el verbo ἀποστέλλω, es decir, *enviar*, del que se deriva la palabra ἀπόστολοι, es decir, enviados, *apóstoles*, misioneros. Estas palabras del Evangelio nos ilustran enseguida sobre el concepto de *misión*, y lo mismo sobre su etimología, y sobre la etimología de *misionero*.

Misión se deriva, pues, del verbo latino *mittere*, que significa *enviar*, y puede ser entendida con diversos significados, en sentido común y profano, en sentido jurídico y en sentido dogmático.

Sentido profano: Misión diplomática.

Considerada en su sentido *común*, *misión* significa el acto de enviar alguno a cumplir un oficio determinado, y como derivación indica el mandato particular del Estado o de los particulares; lo que pudiéramos llamar misión en sentido *profano*. Puede significar también, en su sentido corriente y de una manera analógica, diversas cosas relativas o concernientes al envío: la persona, tanto moral como física, que se envía; el agente que debe ejecutar la misión; el objeto propio de la misión misma; el carácter o realización de esa misión; el lugar, en fin,

---

[3] Loffeld Edouard, *Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques*, pp. 357-358.

[4] Jo. 20, 21.

[5] Seumois André, O. M. I., *Introduction à la Missiologie*, pp. 61-62.

donde esa misión debe realizarse. Por ejemplo, una *misión diplomática*.

A nosotros nos interesa más la palabra y concepto de misión en su sentido *religioso*, esto es, el significado específico de ministerio pastoral entre los no católicos.

Sentido religioso-jurídico.

El mandato de Cristo de predicar y edificar la Iglesia en todo el mundo, tenía, y tiene, un sentido absolutamente general, extendiéndose a los Apóstoles y a sus sucesores, aunque parece resonar en él con más fuerza la primera edificación estructural de la Iglesia, los primeros grupos eclesiales, dada que esa era casi la única tarea de los primeros discípulos de Jesús [6]. Y cuando más tarde este apostolado tomó entre diversos grupos la forma de una *pastoralización* sedentaria, comenzó a reservarse una de las traducciones de ἀποστολή: *misión*, a la tarea eclesiástica que más se asemejaba a la de los Apóstoles, como fundadores de Iglesias por todo el mundo.

La elección espontánea de la palabra *misión* se explica por el contacto continuo de los países occidentales con el latín, que hizo olvidar la significación idéntica de la palabra de origen griego *apostolado*. Hoy tienen para nosotros una acepción distinta, aunque fuera idéntica primero; *apostolado* lleva consigo una acepción más general, y *misión* queda restringida al apostolado entre herejes o paganos; y extendiendo más su sentido, en vez de la *acción* de enviar, significa sobre todo la *ejecución* del mandato de fundar la Iglesia. Eso es hoy la misión, o mejor dicho *las Misiones*, empleando mejor el plural.

Pero el sentido de *misión* en el de *misiones extranjeras* que hoy tenemos, tardó mucho en entrar en el vocabulario eclesiástico. En el uso de la Iglesia tenía más bien un sentido *jurídico*, que le venía del propio Jesucristo, en quien tuvo origen la misión eclesiástica que luego fue desarrollándose hasta el estado actual. San Agustín, comentando las palabras de San Pablo: «*Quomodo praedicabunt nisi mittantur?*» [7], inculca la necesidad de la misión eclesiástica para predicar, y prueba cómo esa misión se remonta al mandato de Jesucristo [8].

La misma doctrina en San Buenaventura: «*In missione enim auctoritas designatur, sine qua nullus debet praedicare*». Para la posesión legítima de la misión es necesaria la autoridad del mitente, como es la autoridad del Pontífice, sobre todo la del que está en lugar de Pedro, más aún, en lugar de Cristo: «*Unde qui ab eo mittitur, a Christo mittitur*» [9].

---

[6] Loffeld, o. c., p. 359.

[7] Rom. 10, 15.

[8] *Enarr. in ps. 90*, PL. t. 37, col. 1243; y *Epist. ad Gal.*, expos. 2, PL. t. 25, col. 2107.

[9] *Comment. in Evang. Lucae*, cap. IX. *Opera omnia*, t. VII, p. 217. Quarachi, 1895

SUÁREZ escribe: *Dicendum illam potestatem vero esse in his tantun, qui legitime mittuntur* [10]. Semejantes expresiones manifiestan el concepto de misión como un acto transitorio de jurisdicción de la autoridad eclesiástica. Más tarde se fue aplicando también a la actividad o al objeto de tal actividad, que se desarrollaba o debía desarrollarse en base a la delegación, lo que aconteció principalmente respecto al apostolado transitorio de la llamada *peregrinatio apostolica* [11].

Hasta el siglo XVII la actividad misionera en los antiguos documentos se llamaba, entre otras, con las siguientes circunlocuciones: *Propagatio Fidei, Conversio Gentilium, Praedicatio Evangelii in universo orbe, Catechizatio rudium, Conversio Infidelium, Praedicatio Apostolica, Procuratio salutis ad barbaras gentes, Propagatio Religionis Christianae, Promulgatio Evangelii, De procuranda salute, Augmentatio fidei, Dilatatio Ecclesiae, Plantatio Ecclesiae, Plantatio in sanguine, Apostolatus Evangelicus, Propagatio evangelicae doctrinae, Instauratio Ecclesiae, Incrementum Ecclesiae, Agrum Evangelicum, Propagatio Regni Christi, Illuminatio Gentium, Novella Christianitatis Plantatio,* etc. [12].

La idea primera que se reflejaba en todas estas expresiones sobre la actividad misionera, era más bien la de la propagación del Evangelio, y por tanto de la Religión cristiana, entre gentiles y bárbaros, esto es, fuera de las fronteras del Cristianismo. Aunque subsistía también la idea del apostolado, como en las expresiones *apostolatus evangelicus* o *praedicatio apostolica.*

Los *Misioneros* a su vez eran llamados: *Operarius, Minister Sancti Evangelii, Peregrinantes pro Christo, Nuntii Evangelii, Proficiscentes ad infideles convertendos, Seminator* (que decía ERASMO), *Catechistae, Praeco fidei, Legator, Plantator,* etc. Expresiones que implican también la idea de la propagación del Evangelio entre los gentiles, fuera de la Iglesia establecida, como decíamos antes [13].

EL TÉRMINO MISIÓN ENTRE LOS JESUÍTAS: SU CUARTO VOTO.

A mediados del siglo XVI comienza a dibujarse la palabra *misión* con el sentido que le damos hoy. Al fundar San IGNACIO, en 1540, la Compañía de Jesús, quiso que sus religiosos se ligasen con un cuarto voto sobre los tres ordinarios de toda Religión, que comenzó a llamarse *voto de las misiones.* El mismo Santo Fundador redactó en 1544 y 1545 las «*Constitutiones circa Missiones*» [14], según las cuales, el jesuíta

---

[10] Disp. 18, sect. 1: «An Ecclesia possit et ius habeat praedicandi Evangelii omnibus infidelibus ubique». *Opera omnia,* t. 12, p. 438. París, 1858.

[11] MONDREGANES, *Manual de Misionología,* 1947, p. 3.

[12] PAVENTI SAVERIO, *La Chiesa Missionaria,* I, pp. 13-14; y SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie,* p. 62.

[13] PAVENTI, o. c., p. 14.

[14] Pueden verse en *Monumenta Historica Societatis Jesu,* Series Tertia, tom. I: «Monumenta Constitutionum praevia», 1934, pp. 159-164.

podía ser enviado por sus Superiores a cualquier territorio; envío que no podía ser hecho más que por los Superiores, que asignarían a cada uno un territorio determinado, llamado *misión*. Aquí el sentido de *misión* era el de *envío* o destino a un lugar determinado para ejercer en él su ministerio; significaba *también* el *lugar* mismo donde había de desarrollarse esa actividad; y ese lugar o territorio no quedaba circunscrito a una categoría determinada de países o personas, sino que comprendía cualquier territorio entre fieles o infieles.

Aparece claro en el primer examen general que ha de proponerse a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús: «Así mismo, la Compañía de Jesús, sin los tres votos dichos, hace voto expreso al Sumo Pontífice, como Vicario que es o fuere de Cristo Nuestro Señor, para ir dondequiera que Su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para cosas que conciernen al culto divino y bien de la Religión cristiana». Y lo especifica más en la Bula de JULIO III, fecha 21 de julio de 1550: «...*ultra illud commune trium votorum vinculum, speciali ad hoc voto adstringi, ut quidquid modernus et alii Romani Pontifices pro tempore existentes, miserint ad profectum animarum* (misiones internas) *et fidei propagationem* (misiones extranjeras) *et ad quascumque provincias nos mittere voluerint, sine ulla tergiversatione aut excusatione illico, quantum in nobis fuerit, sive nos ad Turcas, sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus quas Indias vocant, sive ad quoscumque haereticos, schismaticos, seu etiam ad quosvis fideles mittendos censuerit, exsequi teneamur*».

En las Constituciones mismas de la Compañía de Jesús da la razón de este *cuarto* voto, que ayuda para comprender mejor la intención del Santo. En la parte séptima, capítulo primero, en que habla de las *misiones* de Su Santidad, hace a este respecto la siguiente aclaración: «La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser enviados en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles; por no errar in via Domini, hicieron la tal promesa, o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo; y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios Nuestro Señor y ayuda de las ánimas» [15].

Muy pronto el término *misión* vino a designar la función que proviene del destino dado por los Superiores: El P. LAÍNEZ, General que sucedió a San IGNACIO en el gobierno de la Compañía, emplea en este sentido el término *misión*. Esto en 1558. Hacia el 1583 toma ya más bien el significado de una expedición transitoria a un lugar lejano con respecto a la residencia habitual del enviado. El P. AQUAVIVA, cuarto Ge-

[15] *Constitutiones*, P. VII, cap. 1, 1, B.

neral, hacía esta distinción en carta suya del 29 de septiembre de 1583: «Os recomiendo con todo mi corazón que os entreguéis de tiempo en tiempo a estos ejercicios (espirituales), y mucho más después de haber estado ocupados durante algún tiempo en las *Misiones* y otros ministerios de la Compañía [16].

Este término de *misión* puede significar en estos primeros tiempos de la Compañía, tanto las misiones *internas*, o ministerios con los fieles, como las *extranjeras* entre los paganos. De las *internas* habla esta ordenación: «*Praeterea possunt fieri* missiones *ad loca vicina per duos aut tres dies hebdomadae*» [17]. Lo mismo podemos encontrar en el P. José de Acosta en su *De Procuranda Indorum salute*: «*Missiones vero intelligo eas incursiones et peregrinationes, quae oppidatim verbi divini causa suscipiuntur*».

Con el tiempo fue limitándose más su significado a las misiones o expediciones a países de herejes o infieles. En 1592 se edita una *Brevis et Compendiosa Narratio Missionum,* que comprendía a la India, Japón, Etiopía, Perú y Méjico [18].

Y en 1601 publica el español, P. Luis de Guzmán, su gran obra *Historia de las Misiones*, consagrada a la India, China y Japón, en la que juzga aún la necesidad de explicar en el título mismo el término de *misión*: Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental y en los reinos de China y Japón» [19].

Extensión del término entre los Carmelitas.

De los Jesuítas pasó esta nueva acepción de *misión* a otros Centros distintos de la Compañía. El autor R. Hakluiyt en su obra semi-latina, semi-inglesa, publicada en 1589, entiende por *misión* el envío a los tártaros [20].

Los que más contribuyeron a dar a la palabra *misión* su significado moderno, y los que más contribuyeron a divulgarlo, fueron los Carmelitas, seguidos muy pronto por muchos otros. El carmelita P. Juan de Jesús María compuso, entre 1604 y 1605, tres tratados en este sentido. *Tractatus quo asseruntur Missiones, et rationes adversae refelluntur* [21]. *Votum seu Consilium pro Missionibus, quo ad nova obiecta responde-*

---

[16] *Lettere dei Prepositi Generali,* vol. 1, 3 edic. Roma, 1845, p. 66.

[17] *Ordinationes Praepositorum Generalium...* Neapoli, 1603, p. 65 y pp. 98 y 117.

[18] Se publicó primero en italiano con el título de *Ragguaglio d'Alcune Missioni,* Zannetti, Roma, 1592; la edición latina se publicó el año siguiente en Amberes, y en 1594 apareció otra edición en francés.

[19] Se publicó por primera vez en Alcalá de Henares el año 1601.

[20] Habla de Juan de Pian di Carpine, enviado como Legado a los Tártaros (p. 21) y de la primera misión de los Dominicos y Franciscanos a los Tártaros (p. 37): *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation,* London, 1598.

[21] Streit, *Bibliotheca Missionum,* t. 1, n. 272, p. 127.

tur [22]; y *Instructio Missionum* [23]. Aunque publicados más tarde, fueron conocidos mucho antes por los Carmelitas, y en particular por el P. Tomás de Jesús, que ya en 1610 publicó su famosa obra *Stimulus Missionum*, donde toma el término *misión* en el sentido utilizado ya por el P. Juan de Jesús María [24].

Para esta época ya estaba en uso entre los Jesuítas el término *misionero*, como puede apreciarse en una instrucción del P. Diego de Torres a todos los misioneros de Guayrá, Paraná y Guaycurús [25], aunque el término de *misión* conserve aún un significado aún no delimitado.

Al lado de esta nueva acepción, que fue teniendo cada vez una acogida más amplia, subsistían aún las anteriores significaciones, que fueron desapareciendo lentamente, sobre todo a partir ya de la erección de la Congregación de la Propaganda, en 1622, pues la nueva Congregación consagró ya desde sus primeros documentos la acepción moderna del término *misión* y *misionero*.

Como afirma Paventi, se comprende perfectamente que tuvieran los Carmelitas tanta participación en la divulgación del término *misionero* y *misión*, y que la nueva Congregación de Propaganda los utilizara ya desde su fundación en este sentido: es que muy probablemente estos términos habían quedado ya muy bien fijados en las muchas discusiones que tuvieron lugar en la Curia Romana, antes de la erección de la Propaganda, y en las que tuvieron gran intervención varios religiosos carmelitas [26].

Tal es, a grandes rasgos, el origen histórico del empleo del término *misión* en la obra de la propagación de la fe. Pero el término, como tal, no era nuevo. Existía entonces, y existe aún ahora, tanto en lenguaje profano como eclesiástico, con diversas acepciones que pueden originar a veces confusión. Hemos hecho alusión ya a su sentido *profano* o civil en el uso común de particulares y de Estados. Queda por determinar los diversos sentidos que conserva aún en el lenguaje eclesiástico. Paventi explica un sentido dogmático y otro jurídico [27]. Seumois, en su *Introducción a la Misionología*, distingue cinco: escriturístico, teológico, litúrgico, canónico y el propio de Propaganda Fide, y eso sin tener en cuenta el sentido protestante y el aceptado corrientemente entre los católicos [28].

---

[22] *Ibidem*, n. 273.
[23] *Ibidem*, n. 276.
[24] *Ibidem*, n. 312. El libro fue publicado en Roma el año 1610.
[25] *Ibidem*, n. 313. Segunda Instrucción para todos los misioneros de Guayrá, Paraná y Guaycurús.
[26] Paventi, *Chiesa Missionaria*, I, pp. 15-16.
[27] *Ibidem*, pp. 16-21.
[28] Seumois, *Introduction...*, pp. 67-84.

Diversos sentidos del término Misión.

1) Sentido escriturístico: misiones divinas.

Este sentido se encuentra, no tanto en el *sustantivo* misión, cuanto en el *verbo* mittere. En el Antiguo Testamento significa el envío hecho por Dios de una persona determinada con el fin de comunicar sus órdenes a otras personas [29].

En el Nuevo Testamento tiene además la significación de una misión del Espíritu Santo en relación con la misión de Cristo, y sobre todo de una misión transmitida por el Padre al Hijo, y del Hijo a la Iglesia, misión que deben ejercer los Apóstoles, primero en Israel, y luego en el mundo entero. Pero este sentido último ya entra dentro del terreno teológico [30]. Esta misión de la Iglesia, referida a la de Cristo, funda toda la actividad de la misma Iglesia, incluyendo en ella la que llamamos ahora actividad misionera, que no es más que una forma de actividad eclesiástica, la primera en el orden cronológico [31].

Estas misiones *divinas* importan una procesión inmanente de una de las Personas divinas respecto de otra, de la que tiene origen, y al mismo tiempo un afecto sobrenatural producido por la Persona enviada a la criatura. Estos dos elementos se encuentran en las diversas misiones de ángeles que encontramos en la Sagrada Escritura y en la misión de la Iglesia, que continúa por institución divina, la misma misión de Jesucristo con la predicación de la fe y la redención de los hombres [32].

En cuanto a las relaciones divinas, sabemos por la Escritura y la Teología que el Padre, primer Principio, no es enviado por ninguna de las otras dos Personas, pero acompaña al Hijo y al Espíritu Santo, a los que El envía [33]. El Verbo es enviado por el Padre y El envía al Espíritu Santo. Este a su vez es enviado por el Padre y por el Hijo, pero El mismo no manda a Persona ninguna divina, porque cierra el ciclo de vida trinitaria [34]. Un verdadero tratado escriturístico de las *misiones* o relaciones divinas.

---

[29] Puede verse este sentido en Isaías, 6, 8; 48, 16; 61, 1; Jeremías, 1, 7; Ezequiel, 2, 3-4; 3, 5; Malachías, 3, 4; 3, 23, etc. Dios envía a los hombres no sólo a sus ángeles o a sus Profetas, sino también su Palabra, su Sabiduría, su Misericordia, aunque estos últimos mensajeros divinos no pueden entenderse como Personas, sino como atributos, como genéricas manifestaciones de Dios. Véase Catarzi Danilo, en *Lineamenti di Dommatica Missionaria,* p. 1, donde aduce abundantes ejemplos.

[30] Sobre la Misión del Espíritu Santo, véase Lc. 9, 48; 24, 49; Jo. 14, 26; 15, 26; 16, 7; Actos, I, 4; sobre la del Hijo, Jo. 3, 17; 4, 34; Rom. 8, 3; Gál. 4, 4; Hebr. 3, 2.

[31] Seumois, *Introduction,* p. 67.

[32] Paventi, *Chiesa Missionaria,* I, p. 16.

[33] Jo. 14, 23.

[34] Catarzi, o. c., pp. 2-3.

2) SENTIDO TEOLÓGICO: MISIÓN DE LA IGLESIA Y RAZÓN DE ESA MISIÓN.

También la Teología habla de diferentes *misiones*. SANTO TOMÁS, en la *Summa* lo hace en diversas ocasiones; unas veces de la misión en general con la relación subsiguiente entre el *mitente* y el *enviado* y el *objeto* mismo de la *misión*, que no implica precisamente un mayor grado de dignidad, sino sólo una comunicación de autoridad [35]. Otras veces habla de las misiones *angélicas* [36]; pero muy particularmente de las misiones *divinas* [37].

Finalmente, habla de la misión de los Apóstoles, o mejor, de la misión visible del Espíritu Santo en Pentecostés sobre los Apóstoles [38], pero no en el sentido de un envío de esos mismos Apóstoles por Cristo para continuar su obra sobre la tierra [39].

Los demás teólogos posteriores siguieron en esto a SANTO TOMÁS, callando también sobre el punto de la misión de Cristo a los Apóstoles. Sólo comenzó a tratarse este punto cuando comenzó a perfilarse, siglos después, el tratado *De Ecclesia*. Y hasta nuestros últimos tiempos los Manuales de Teología no hablan de *misiones extranjeras*. Sólo en 1937 parece que por vez primera se publicó uno de estos Manuales teológicos con un capítulo dedicado a las Misiones: la *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis*, de TANQUEREY-BORD [40]. Después ya ha habido algunos otros Manuales, como el del canónigo HERVÉ, que han repetido el mismo gesto [41].

Y sin embargo, este envío de la Iglesia por Cristo es el mejor modo de concebir la misión, porque la Iglesia recibe su misión de Cristo, que a su vez la recibe de Dios. De este modo el apostolado misionero hunde sus raíces hasta en la vida íntima y augusta del Dogma Trinitario. En las misiones divinas es donde nuestras misiones de hoy encuentran su origen, su justificación y su fecundidad [42]. Al llegar la plenitud de los

---

[35] *Summa*, I, q. 43, a. 1, y a. 2; y III, q. 39, a. 8 ad 1.

[36] *Summa*, I, q. 112.

[37] *Ibidem*, I, q. 43 en sus ocho artículos; q. 83, a. 8; q. 112, a. 1 ad 3; III, q. 7, a. 13; q. 39, a. 8 y q. 42, a. 1.

[38] *Ibidem*, I, q. 43, a. 7 ad 6; III, q. 39, a. 6 ad 4, y q. 72, a. 2 ad 1.

[39] Se explica naturalmente que Santo Tomás no estuviera preocupado por el sentido de *misión* en nuestra acepción actual, pues para el Santo y sus contemporáneos no existía ya actividad misionera, pues el Evangelio había sido predicado ya hasta los últimos confines de la tierra. Aún no había sido descubierto el Nuevo Mundo que hubiera echado por tierra todas aquellas concepciones geográficamente erróneas y falsas. Sobre el sentido general de misión en Santo Tomás, puede consultarse DOMÍNGUEZ OLEGARIO, O. M. I., *De functione missionali in Corpore Mystico secundum Sanctum Thomam*, en «Studia Missionalia», 1948, vol. VI, pp. 67-117. Véase también CATARZI DANILO, *Lineamenti di Dommatica Missionaria*, pp. 4-9.

[40] Publicado en Tournai en 1937. DESCLÉE, *De Missionibus*, pp. 680-685.

[41] SEUMOIS, *Introduction*, p. 69.

[42] PARENTE PIETRO, Mons., *Le Missioni Cattoliche nella luce della Processione del Verbo*, ED., 1948, pp. 3-14.

tiempos envió el Padre a su Hijo Unigénito para arrancar al hombre de su vida de pecado, rescatarlo del poder de Satanás y restituirlo al orden divino destruído por el pecado. Su misión consistía en tomar consigo a todos los hombres y unirlos por medio de su Iglesia en un solo Cuerpo Místico, santificarlos con la gracia y hacer subir hasta Dios el canto de alabanza que toda criatura debe a su Criador [43].

En realidad existe una cristiandad y homogeneidad entre Cristo y su Iglesia, pues según la doctrina paulina [44], la Iglesia es el complemento de Cristo, más aún, su Cuerpo mismo, con el que El, como cabeza, forma una realidad sola [45]. De aquí el concepto de una identidad moral y mística entre Cristo y la Iglesia hasta las enérgicas afirmaciones de los Santos Padres, que culminan con San AGUSTÍN: «*Unus homo caput et corpus, unus homo Cristus et Ecclesia, vir perfectus*» [46]. Es ni más ni menos que el concepto del *Totus Christus*, esto es, del Cristo Místico equivalente al Cristo físico (cabeza), mas la Iglesia (miembros) [47].

Cristo, Misionero por excelencia, cumplió El solo su misión de Redención universal tomando carne humana y haciéndose hombre mortal y sufriendo y muriendo en una cruz. Por ello recibió a todo el mundo en título de heredad [48]. Pero, respetando en nosotros la obra de Dios, no creyó conforme a nuestra dignidad humana creada por Dios con el don de la *libertad*, el encajarnos la gracia de la salvación contra nuestra voluntad o sin nuestro concurso. Quiso más bien que nosotros mismos quedáramos asociados personal y libremente a esta obra de nuestra propia salud y fundó una Iglesia que El envió con una misión semejante, mejor aún, *idéntica* a la suya, para prolongar, acabar, aplicar en el tiempo y en el espacio el misterio de la Redención [49].

La Iglesia, por lo tanto, reproduce y continúa a Cristo en su constitución teándrica, que es como su aspecto estático de imagen expresa del Verbo Encarnado, Dios y Hombre al mismo tiempo; y en su *misión*, que es su aspecto dinámico [50].

Ahora bien si por voluntad expresa de Cristo, la Iglesia es el medio normal y necesario de la salvación, debe necesariamente poder llegar a todos los hombres, y abrirles a todos sus puertas; y este esfuerzo precisamente para llevar a todos la fe y los Sacramentos, para *incorporarse* en sí todos los pueblos y naciones y para llevarlas finalmente a Dios por Cristo, es lo que llamamos *misiones*.

---

[43] CHAMPAGNE, *Manuel d'Action Mission.*, p. 26.
[44] Eph. 1, 23.
[45] I Cor. 12, 12.
[46] In Ps. 18, II, 10.
[47] Véase sobre este punto particular ZAMEZA JOSÉ, S. J., *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de San Agustín*, Burgos, 1942, 97 páginas.
[48] Ps. 2, 6-8.
[49] CHAMPAGNE, o. c., p. 27.
[50] PARENTE, *Le Missione Cattoliche*, etc. ED., 1948, p. 12.

Examinándolo más de cerca, podemos decir que las Misiones son la puesta en marcha *inicial* del plan de Redención. *Inicial*, decimos, pues no se trata de la misión de la Iglesia en toda su amplitud, sino solo de esa parte que tiende a la expansión del Cuerpo místico de Cristo a todos los pueblos de la tierra, y en otras palabras, a la fundación de las Iglesias [51]. En efecto, el reino de Cristo crece más bien por el *acrecentamiento* de Iglesias particulares que por la agregación de los individuos; las Iglesias particulares son las que componen las células de la Iglesia universal, lo mismo que en las sociedades civiles son las familias, y no los individuos, los que constituyen las verdaderas células sociales [52].

De esta doctrina se deduce una conclusión esencial, que habremos de comentar más adelante: que las palabras con que envió el Señor a los Apóstoles a predicar la doctrina evangélica a todas las gentes, *no constituyen* el carácter misionero de la Iglesia, sino que únicamente *lo revelan* o descubren como su elemento esencial, y lo promulgan solemnemente a la faz de todas las naciones. De este modo las Misiones Católicas nos aparecen dogmáticamente como un reflejo luminoso de la procesión del Verbo, una continuación de su Encarnación para la salvación de los hombres. Por eso puede concluir muy bien Mons. PARENTE: «El misionero, a la luz de esta teología de las Misiones, ya no se siente como un aventurero o como un peregrino extraviado; sabe ya que lleva en su corazón a Cristo y a la Iglesia. Cuando parte, sabe que sale del seno de la Iglesia, del corazón de Dios, como salió el Verbo del Padre; cuando predica, siente la tremenda responsabilidad de pronunciar la palabra de Dios, que es Verdad sustancial; cuando eleva su mano en gesto sacerdotal, siente en sí mismo el estremecimiento del Sacerdote eterno: «*Paulus baptizat, Christus est qui baptizat*» [53].

Así pues, desde el punto de vista del dogma católico, las Misiones no son otra cosa que esta actividad de la Iglesia que tiende a establecerse en todos los pueblos y naciones de la tierra. El apostolado misionero es la *fundación* y *estabilización* de Iglesias particulares entre los no católicos. Una buena definición de la esencia de la Iglesia misionera.

3) Sentido litúrgico: Breviario, Misa, etc.

En la Liturgia, nos dice SEUMOIS [54], no aparece sino raras veces en el Breviario, el término *misión* en el sentido que nos ocupa. No se le en-

---

[51] A su tiempo veremos que este es precisamente el punto de enfoque misional de la teoría o escuela española: la extensión del Cuerpo Místico de Cristo por todos los pueblos de la tierra.

[52] CHAMPAGNE, o. c., pp. 28-29.

[53] PARENTE, l. c., pp. 13-14.

[54] SEUMOIS, *Introduction*, p. 70.

cuentra en el propio *de tempore* [55], aunque sí figura algunas veces en el propio de los Santos.

En el de San Ignacio se lee, aludiendo a San Francisco Javier: «*Misso* ad praedicandum Indis Evangelium sancto Francisco Xaverio». En el de San Juan Leonardo (9 de octubre): «Informare adolescentes, in distintas regiones subinde *mittendos* ad fidem propagandam». En el de San Juan Bosco (31 de enero): «Evangelii Praecones ad gentes infideles saepius *mittendo* propagare non desiit».

Otras veces se designan las misiones extranjeras con una expresión equivalente, como en este mismo oficio de San Juan Bosco: «De aeterna etiam infidelium salute per sacros suorum sodalium expeditiones optime meruit».

Otras, en cambio, se emplea el término *misioneros* y *misión* en el sentido de misiones *parroquiales*, como en el caso de San Vicente de Paúl, fundador de la Congregación de la Misión (Lazaristas o Paúles), o de San Juan Eudes, a quien se llama Misionero Apostólico; o cuando se dice del Cura de Ars, que predicaba *missionariorum more* y que daba piadosos ejercicios de *misiones* (9 de agosto)

Al hablar del cuarto voto: *quarto addito de Missionibus voto*, en el Oficio litúrgico de San Ignacio (31 de julio) estas Misiones han de entenderse tanto de las extranjeras como de las parroquiales, pues San Ignacio destinaba a sus miembros tanto a las misiones de Turquía o las Indias, como a otras diversas *misiones* por Europa, en España, Francia o Italia.

En el sentido *exclusivo* de misiones *extranjeras* puede verse por primera vez en el Oficio de San Fidel de Sigmaringa (24 de abril), del que se dice que «praeses eligitur illarum *Missionum*, quas Congregatio de Propaganda Fide pro Rhaetia tunc temporis instituerat»: y también en el de Santa Teresa del Niño Jesús, constituída Patrona de todas las Misiones (3 de octubre) [56].

Esto en lo que se refiere al Breviario, porque en el resto de la Liturgia católica podemos encontrar evidentemente no pocas ideas misionológicas [57], aunque la Liturgia católica está destinada más bien a los fieles que a los infieles. Sobresale este espíritu misional precisamente en el ciclo de la Semana Santa y de Pascua, cuando la Iglesia conmemora la Redención universal. En la Liturgia del Viernes Santo invita la Iglesia a todos sus hijos a rogar por todos los hombres y en primer lugar por la misma Iglesia «*ut eam Deus et Dominus noster pacificare, adunare, et custodire dignetur toto orbe terrarum*». Y después de implorar gracias para toda la jerarquía eclesiástica, ruega también por los he-

---

[55] Véase sobre este punto Braham Johann, *Missio und Missionarius in römischen Brevier*, en «Missionsw. und Relgionsw.», 1941, pp. 207-216.

[56] Seumois, *Introduction*, pp. 70-71.

[57] Véase Mondreganes, *Ideas misionológicas en la Liturgia*, ED., 1949, pp. 369-382; y Alfonso P., O. S. B., *L'Idea missionaria nella Liturgia*, en «Teologia e Missione», pp. 231-243.

rejes y cismáticos, por los judíos y por los paganos, para que todos se conviertan y adoren a la Cruz, de la cual depende la salud del mundo [58].

El resurgimiento de la actividad misionera en la Edad Contemporánea, se reflejó también en la Liturgia aportando si no ideas nuevas, sí al menos expresiones más fácilmente perceptibles a nuestros oídos. Apenas fundada la Obra de la Propagación de la Fe, el Papa Gregorio XVI concedía a las diócesis que la tenían ya o la habían de tener, la Misa votiva «*pro Fidei Propagatione*» disciplinada litúrgicamente con un Decreto de la Congregación de Propaganda Fide, del 21 de agosto de 1841. Desde entonces el Misal Romano de San Pío V quedaba enriquecido con una nueva Misa entre las votivas [59]. Y no olvidemos que entre esas Misas votivas existen otras dos que tienen particular relación con el mundo misionero: la Misa *ad tollendum Schisma*, y la Misa *contra Paganos*.

Y Pío XI ordenaba una inserción bien significativa en las Letanías de los Santos: «*Un omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare, et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris, te rogamus, audi nos*».

Ciertamente que en la Liturgia del Medioevo hasta la reforma de San Pío V, se notaba una ausencia real del pensamiento misionero. Se ha ido subsanando después. La última invocación ordenada por Pío XI en la Letanía de los Santos, tiene en perspectiva dos clases de conversiones: las de los *errantes* y las de los *infieles*. Quizá por eso hubiera sido mejor haber hecho dos invocaciones separadas. Pero esto es cuestión de forma; queda en pie la realidad misionera con la fuerza de aquel adjetivo *universos*, y la figura verdaderamente evangélica del *Evangelii lumen*, ardiente demostración del renovado espíritu apostólico. Y aunque esté destinada a solos los fieles, no puede desentenderse de ese otro mundo por convertir; sería renunciar la Iglesia a su derecho y a su deber misionero [60].

4) Sentido canónico: derecho misionero.

Es evidente que siendo la actividad misionera una actividad esencial de la Iglesia, había de ocuparse de ella particularmente la legislación eclesiástica. Ahí tiene su raíz el *Derecho misionero:* ese conjunto de leyes, decretos, instrucciones, directivas, rescriptos, etc., que crean Instituciones o contienen normas, exenciones o privilegios... propios de esta porción prácticamente distinta de la actividad eclesiástica, que consiste en

---

[58] Mondreganes, l. c.
[59] Pío Alfonso, O. S. B., l. c., p. 239.
[60] *Ibidem*, p. 241.

la *formación orgánica* de grupos de hombres en *Iglesias particulares* [61]. Esto es el Derecho Misionero.

Pero no vamos a fijarnos en él precisamente, sino en el Derecho común, contenido en el Código de Derecho Canónico. En principio podemos decir que no podremos encontrar en él grandes elucubraciones o legislaciones misionales, pues promulgado en 1917, no habían aparecido aún las grandes Encíclicas Misionales, iniciadas con la *Maximum Illud* de Benedicto XV, y seguidas por la *Rerum Ecclesiae* de Pío XI, *Evangelii Praecones* y *Fidei Donum* de Pío XII, y la *Princeps Pastorum* de Juan XXIII, que hubieran influído, evidentemente, en la redacción misional del Código.

En el Código actual se repite 25 veces en 14 cánones diferentes y en el encabezamiento de los cánones 1349-1351 la palabra *misión;* y 15 veces en diez cánones distintos la palabra *misionero*.

La noción de *misión* comprende ante todo su sentido activo y fundamental: designa un *acto jurídico* de la autoridad competente que da un mandato a un miembro de la Iglesia para que tome sobre sí alguna función jerárquica; es lo que llamamos la *misión canónica* [62]. Es pues, un acto de legítima autoridad por el que una persona determinada inferior al Romano Pontífice, es investido de la potestad de jurisdicción (c. 109). Aquí se toma el término *missio* en un sentido amplio y universal. En un sentido más estricto se toma en otros cánones, o en el sentido de misiones parroquiales o internas, o en el de misiones extranjeras.

Misiones internas y extranjeras.

De las *misiones internas* o parroquiales hablan los cánones 1349, 1 y 2, y 899, 3, describiendo esta forma extraordinaria de *pastoralización* que designan con el apelativo de *missio ad gregem* y *missio ad populum*. El encabezamiento *De sacris Missionibus* [63] comprende esta clase de misiones internas, y así mismo la *Missionum cura*, esto es, el cuidado de la conversión de los *acatólicos*, que en las Diócesis y Parroquias está encomendada a los Ordinarios y a los Párrocos (c. 1350, 1), y en las demás partes a la Santa Sede (c. 1350, 2).

Sentido de las misiones extranjeras.

Finalmente, el sentido más restringido de *misión*, referido a las solas misiones *extranjeras*, es el que se determina en los restantes cánones. El Código habla más bien de misiones *externas*, esto es, *exteriores* a las Iglesias formadas, y que tienden por lo tanto a la *estructuración* de nuevas Iglesias. La redacción es clara en cuanto al canon 252, que determina: la competencia de la sagrada Congregación de la Propaganda que «*missionibus... praeest*» (párrafo 1.º); la extensión de su jurisdic-

[61] Loffeld, *Le problème*, p. 340.
[62] Véanse los cánones 109, 1328, 1443-2, 1444-1, 295-1.
[63] Cfr. Cap. III, tit. XX. Parte IV, del Libro III.

ción: «*ubi... status missionis perseverat*» y los Institutos fundados con un fin exclusivamente misionero (párrafo 3.º). En este párrafo tercero queda bien determinado el criterio *territorial* desde el punto de vista eclesiástico: toda *región* donde no ha sido constituída aún la jerarquía, o al menos donde en su organización eclesiástica queda aún algo de imperfecto: *inchoatum aliquid*.

Ciertamente, en este párrafo tercero se habla taxativamente de misiones *extranjeras*. Por su parte, el canon 1350-2, hablando de territorios aún no jerárquicamente constituídos, señala que las misiones se dirigen a los *acatólicos*, término que comprende igualmente a los *cristianos* no católicos, aunque estén bautizados, como son todos los *protestantes* y *disidentes*.

Finalmente, y como derivado del sentido canónico de *missiones exterae*, el Código habla además de *misión* como opuesta a *parroquia*, esto es, una misión en el sentido de grado ínfimo en la organización territorial eclesiástica extraordinaria, que se llama también *quasi-parroquia* [64].

Para mejor comprender el alcance de estos cánones en relación con el concepto auténtico de *misión*, hemos de hacer antes algunas aclaraciones.

Los cinco párrafos del canon 252 hablan de *misiones extranjeras* que preside la Congregación de la Propaganda, y cuya naturaleza define diciendo que tienden «*ad praedicandum Evangelium et catholicam doctrinam*», terminología usada en la Constitución «*Inscrutabili*», erigiendo la misma Propaganda, el 22 de junio de 1622. El párrafo tercero precisa un poco más: «*Eius iurisdictio iis est circumscripta regionibus, ubi, sacra hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat*». Según este párrafo el criterio de *status missionis* es la *ausencia* de la Jerarquía ordinaria; y por tanto, solo la constitución de un Episcopado residencial hará pasar al estado de Derecho Común este estado de misión. Y la frase que sigue en el canon precisa aún algo más: «*regiones, quae, etsi hierarchia inibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt*».

El establecimiento de la Jerarquía marcará normalmente el fin de este estado *incoativo* y el comienzo del nuevo estado de *madurez*. Pero el estado *incoativo* no va a cesar de un golpe en todo el territorio; durante un período de tiempo, más o menos duradero, persistirá aún algo de no terminado en distintos puntos: *inchoatum aliquid;* y por esa razón proseguirá la Propaganda su tutela hasta la madurez completa y real.

Esta terminología jurídica, nos dice el P. Loffeld [65], proporciona los elementos para la delimitación del concepto de misión: queda caracterizado por el elemento inicial, nota una tendencia a un estado de cosas normal, estado que se juzga alcanzado por el establecimiento de la Jerarquía ordinaria. Pero sabemos que antiguamente se procedía a la erección

---

[64] CIC, c. 533-1, y 1182-2.

[65] Loffeld, *Le problème*, p. 345 ss.

de Jerarquía *ordinaria* en territorios donde el ministerio eclesiástico se hallaba aún en período embrionario, práctica que ha seguido también en estos últimos años la Propaganda, pues en muchas partes los Vicarios Apostólicos dejan paso a los Obispos ordinarios en regiones que, evidentemente, siguen siendo territorios de misión, con ese estado *inicial* que está muy lejos de la madurez real. Hoy están bajo la jurisdicción de la Propaganda varios centenares de Diócesis ya jerárquicamente constituídas. Por lo tanto, la mera constitución de la Jerarquía ordinaria no puede ser un criterio para juzgar de la emancipación, actual o próxima, de un territorio misional. Esa constitución ha venido a ser en muchísimos casos un acto puramente jurídico, forzado no por una evolución religiosa real en un grupo étnico determinado, sino por otras circunstancias ajenas totalmente al apostolado, como pueden ser circunstancias psicológicas o políticas. La sola constitución, pues, de una Jerarquía ordinaria no puede ser criterio de una terminación del estado de misión; sino únicamente la autosuficiencia y el *carácter indígena* de una Iglesia determinada [66].

Habrá que completar, por lo tanto, este canon 252, entendiendo esta constitución de la Jerarquía en un sentido más vital y menos jurídico. Se tratará entonces de la formación progresiva de un grupo suficiente de sacerdotes *nativos* (c. 305), de entre los cuales se elige después un Obispo. Porciones de fieles se asignarán después a estos sacerdotes nativos, y ellos serán los que se preocupen de ir formando las Parroquias de que habla el canon 216-I. Estado de cosas que subsistirá aún cuando el territorio haya sido erigido en Diócesis. El tiempo de la emancipación y la plena inserción en la vida de la Iglesia no habrá llegado sino cuando esté terminada la formación de todos los órganos de la Iglesia particular [67].

Por lo demás, vemos que en la actual *praxis* de Propaganda Fide y de la Iglesia, hay una tendencia a ir sustituyendo los Vicarios Apostólicos por verdaderos Obispos residenciales. Sin duda que en este punto se introducirá una mutación esencial en el Derecho misional que será elaborado en el futuro Concilio. Pueden darse dos razones principales.

Una es que han desaparecido las circunstancias históricas que aconsejaron en el siglo XVII la creación de estos Vicarios, que no en nombre propio, sino en nombre y por delegación de la Santa Sede, gobernaban las Iglesias locales. Así los primeros Vicarios Apostólicos de Holanda, y luego los Vicarios Apostólicos en las tierras de misión.

Los Países Bajos pertenecían a España en el siglo XVI, y sus Diócesis se proveían mediante presentación oficial, como las demás Diócesis de España. La introducción del Calvinismo en las Provincias del Norte que forman la actual Holanda, ocasionó una guerra entre los seguidores del de Orange y las tropas de FELIPE II. En estas circunstacias no

---

[66] *Ibidem*, p. 346.
[67] *Ibidem*.

podía el Rey hacer la presentación oficial de los Obispos para las Diócesis en poder de los insurrectos, y así hubo de acudirse a una solución de compromiso. La Santa Sede no nombraría Obispos residenciales contra el derecho de presentación, pero sí Vicarios suyos, a fin de no dejar las Diócesis vacantes.

He ahí el origen del nuevo cargo de los Vicarios Apostólicos en Europa. El año 1614 Paulo V nombraba a Felipe Rovenio (van Roveen) Vicario Apostólico de Holanda, que puede ser considerado como el primer Vicario Apostólico, en el sentido moderno. En el Consistorio de 17 de agosto de 1620 fue nombrado Arzobispo titular de Filipi y confirmado Vicario Apostólico de Holanda y Zelanda. Más adelante nos ocuparemos de este personaje que tiene un puesto en la Misionología inicial con su *Tractatus de missionibus ad Propagandam Fidem et Conversionem Infidelium et Haereticorum instituendis* (Roma, 1624), y que atacó a los misioneros *Religiosos*, inclinándose hacia los misioneros del Clero secular.

También en las Misiones hubo necesidad, por las mismas causas políticas de instituir la jerarquía de los Vicarios Apostólicos. Esta vez se trataba de Indochina, que parecia quedar al margen del Patronato portugués, y estaba bajo la jurisdicción de la nueva Congregación de la Propaganda. Y en Misiones, lo mismo que en la metrópoli, las Diócesis se cubrían mediante el derecho de presentación. Portugal oponía sus derechos de patronato hacia todo el Oriente. La solución fue similar a la dada para Holanda: no se nombrarían Obispos residenciales como hasta entonces, sino simples Vicarios Apostólicos que gobernasen por comisión y en nombre de la Santa Sede. En esa calidad llegaron a Indochina los Primeros Vicarios, La Motte en 1662 y Pallu en 1664. Como decíamos antes, estas razones históricas o políticas ya no existen hoy para tener que seguir manteniendo, como se ha hecho hasta aquí, el régimen de Vicariatos.

Pero existe una segunda razón, que puede ser de más peso, para justificar la medida. Y es que la obra misional ha de ser llevada primordialmente por el Obispo. En la primitiva Iglesia, cuando se trataba de erigir una misión, esto es, una nueva Iglesia local, se comenzaba por el nombramiento del Obispo, y estos Obispos misioneros iban plantando, con su sangre a veces, las nuevas cristiandades o Iglesias —*plantaverunt Ecclesias in sanguine suo*—. Ahora está sucediendo lo contrario: a una misión o Iglesia local determinada, el último que llega es el Obispo, el Obispo propio, el Obispo residencial, que sólo se nombra o erige cuando esa Iglesia está ya implantada. El contraste es manifiesto: antaño el primer misionero era el Obispo; hoy es el último que llega, pues el Vicario Apostólico no es de *jure proprio*, sino por delegación, el Pastor de aquella Iglesia. El Pastor, propiamente dicho, llega cuando la Iglesia está ya formada.

Una razón más en contra de los Vicarios y a favor de los Obispos residenciales propios para los territorios de misión. De hecho la práctica de la Santa Sede en estos últimos años va extendiendo cada vez

más la institución de la Jerarquía constituída en los territorios misionales.

Análisis de los diversos cánones.

Queda por precisar la terminología de *Missiones exterae* o misiones *extranjeras*. Ciertamente, con esa terminología se querían designar las *expediciones* de misioneros pertenecientes a alguna nación cristiana, que marchaban a naciones extrañas (¡cuántas veces se ha usado el término de *Bárbaras!)* para llevarles con la fe los tesoros religiosos y culturales de Occidente. La palabra, al menos en su traducción corriente, está cargada de *colonialismo espiritual* y de *paternalismo* pasado de moda. Sugiere más bien una función nacional, un privilegio de los países civilizados, pero no una expresión *eclesial*.

Pero es que puede tener otra traducción y otra interpretación muy diversa: Misiones *exterae*, extranjeras, pero en el sentido de que es una misión que se ejerce *ad extra*, es decir, *fuera*, no dentro de la Iglesia; la actividad apostólica con los fieles son las misiones *internas*, porque todo se desarrolla *dentro* de la Iglesia; la actividad apostólica con los *acatólicos* que están *fuera* de la Iglesia, constituye ya una misión en sentido amplio, que se convertirá en sentido *estricto* cuando se trate de reunir a todos esos *acatólicos* en una nueva Iglesia particular; entonces es cuando ese *ad extra* se verifica plenamente. La nueva Iglesia no puede formarse con solos elementos *ad intra*, pues no existe todavía; necesita otros elementos vitales que le vengan *ad extra*, esto es, del seno de otras Iglesias ya plenamente formadas. En esto consiste esa misión *extera, ad extra* o, si queremos, extranjera; que podría traducirse mejor por misiones *exteriores* o *extra-eclesiales*, que parten no de otras naciones, sino de otras Iglesias (aunque sean nativas) ya formadas, para terminar en una Iglesia en período de formación [68].

En el grupo de cánones 293-311, que determinan las funciones y naturaleza de los Vicarios y Prefectos Apostólicos, se habla ciertamente de misiones en nuestro sentido estricto, aunque de modo implícito solamente. Las actividades que se describen y determinan en esos cánones: *cura animarum, pastorale officium, fidelium curae, numerus conversorum et baptizatorum*, etc., pueden aplicarse lo mismo a las actividades intradiocesanas. Pero al mismo tiempo se les imponen unas obligaciones que en su actividad apostólica tienden a constituir Iglesias plenamente formadas. Es un capítulo propiamente misionero, sí; pero no proporciona unos elementos bien determinados para precisar exactamente la noción de la misión, ni aun para una metodología misionera [69].

En cuanto a los cánones 1349-1351, en que se habla en general *De sacris missionibus*, incluyendo en ellas tanto las *internas* como las

[68] *Ibidem*, p. 347
[69] *Ibidem*, pp. 348-349.

extranjeras, ha habido largas discusiones e interpretaciones entre los diversos autores, tanto misionólogos como canonistas [70]. En ellos se habla ciertamente, tanto de las misiones internas como de las extranjeras, y deben ser tenidos como cánones verdaderamente misioneros. Van incluídos en el apartado general de la predicación de la divina palabra, incluído a su vez en el del Magisterio eclesiástico.

El primero de ellos (c. 1349) consagra e impone lo que llamamos *misiones parroquiales*, una forma periódica y extraordinaria del ministerio normal, que tiene como finalidad propia la renovación de la vida religiosa en las Parroquias. Y como resulta que este ministerio no es ejercido normalmente por los mismos sacerdotes de la Parroquia, sino por otros ministros especializados que vienen *de fuera*, y va más ampliamente dirigido a los que están «*fuera*»: pecadores, indiferentes, relajados, etc., comenzó a hablarse con toda naturalidad de *misiones* y *misioneros*, terminología que recoge el canon al llamarla: «Sacram *quam vocant*, missionem».

Son las llamadas misiones *internas* porque se dirigen a los fieles que ya están *dentro* de la Iglesia, mientras que las *externas* se dirigen a los acatólicos que están *fuera* de ella. Se determina que los Ordinarios procuren tenerlas al menos cada diez años. Hemos de advertir que estas misiones internas pueden extenderse también a los *acatólicos* existentes en la Parroquia o Diócesis, como determina el mismo canon: «*Ordinarii locorum et parochi acatholicos in suis dioecesibus vel paroeciis degentes, commendatos sibi in Domino habeant*».

Quedan bajo la dirección de los Ordinarios, y a partir de San Vicente de Paúl primero, y de San Alfonso María de Ligorio después, han ido teniendo un gran desarrollo, con el nombre de misiones internas parroquiales o *populares*.

Se ha suscitado una discusión sobre el apostolado ejercido con esos *acatólicos* de la Diócesis o la Parroquia. Se especifican en el canon dos grupos distintos de estos acatólicos: los que viven mezclados con los demás católicos en Diócesis y Parroquias constituídas; y los que viven *in aliis territoriis*, es decir, en territorios de misiones propiamente dichas. Los del primer grupo están encomendados a los propios Párrocos y Obispos; los del segundo están confiados únicamente a la Santa Sede, pues viven en territorios propios de misión.

¿Qué género de actividad se ejercita de hecho con los acatólicos del primer grupo? ¿Interna o propiamente *misional*? Aquí está el nudo de la controversia.

Unos, a las misiones *externas* (extranjeras) contraponen las *internas* que a su vez subdividirían en dos grupos: *a)* las *populares* o parroquiales por un lado, y *b)* por otro, en un sentido más amplio, las que tienden al retorno de los *disidentes* y a la conversión de los *paganos*

---

[70] Puede verse, entre otros, un estudio del P. Loffeld en su obra *Le problème cardinal de la Missiologie*, pp. 349-356.

que viven *dentro* del territorio de Diócesis ya formadas. En este caso serían misiones *internas* también.

Otros quieren contar entre las *externas* el caso de estos acatólicos, distinguiendo a su vez dos clases de misiones externas, aunque ciertamente no es ésta la nomenclatura seguida por el Código. El objeto *material* de unas y otras es ciertamente el mismo, los *acatólicos;* pero no lo es el objeto formal especificativo de la actividad que con ellos se ejercita. En un caso ejercita esta actividad apostólica una Iglesia particular plenamente estructurada, para reunir a esos acatólicos, no en otra Iglesia particular distinta, sino para asumirlos en *sí misma* como Iglesia particular ya existente. Mientras que en el otro caso de misiones *externas* se trata de crear una Iglesia *nueva* mediante la conversión de esos acatólicos, tendiendo específicamente a la madurez orgánica y funcional de su grupo. Estas son las únicas *missiones exterae* que admiten Gerin [71], Vromant [72], Paventi [73], Bartocetti [74], etc.

El canonista S. Masarei [75] induce una distinción semejante: explicando este canon 1350, dice que en él se distinguen dos clases de Misiones: la primera presupone una Iglesia *ya implantada,* y la segunda al contrario, una Iglesia *por implantar.* Y entonces, a la simple conversión de los acatólicos la llama misión *externa,* mientras que es misión *exterior* (extranjera) la implantación de la Iglesia; y ésta a su vez puede estar subdividida, según que tal actividad esté confiada a un simple Vicario de la Santa Sede *(Hierarchia nondum constituta* del canon 252-3), o a un Obispo residencial (el *adhuc inchoatum aliquid praeseferunt,* del mismo párrafo y canon).

Esta distinción entre las diversas misiones: la *interna* del canon 1349, la *externa* del canon 1350-1, y la *exterior* (extranjera) del canon 1350-2, no estaría falta de mérito, pues la *externa* indicaría sencillamente el movimiento de una Iglesia particular implantada hacia los individuos que no le están incorporados aún; y la *exterior* indicaría además el carácter *extranjero* de los acatólicos y su distancia cultural y religiosa: un movimiento, pues, hacia *otro pueblo* de acatólicos. Esta distinción podría concordar las diversas opiniones. El P. Loffeld, por su parte, prefiere seguir empleando la distinción que él defiende: una misión *intra-eclesial* (ministerio pastoral extraordinario del canon 1349, y ministerio apostólico respecto a los acatólicos del canon 1350-1), y misión *extra-eclesial* del canon 1350-2 [76].

---

[71] Gerin M., *Le Gouvernement des Missions,* Québec, 1944, p. 124.

[72] Vromant, *Jus Missionariorum, Introductio et normae generales,* Louvain, 1934, p. 2. En 1960 se ha publicado una nueva edición de este tomo.

[73] Paventi, *Breviarium Juris Missionalis,* Romae, 1952, p. 10, n. 1.

[74] Bartocetti V., *Jus constitutionale Missionum,* Torino, 1947, p. 13, n. 20.

[75] Masarei, *De Missionum institutione,* Romae, 1940, pp. 3, 4 y 10.

[76] Loffeld, *Le problème,* p. 352.

Deberes del Obispo constituído.

El Obispo de una Diócesis constituída es el responsable propio y como el misionero apostólico de todos los acatólicos que vivan establemente en su territorio (llámese esta actividad misión *interna* o *externa*); de ahí que les recuerde el canon que «*commendatos sibi in Domino habeant*». Como decía el P. WERNZ, S. J., «Cada Obispo en su Diócesis donde hay infieles, herejes o cismáticos, está constituído como verdadero sucesor de los Apóstoles, como misionero apostólico de oficio, en orden a llevar a cabo su conversión y la propagación de la fe católica [77].

En cuanto a los demás acatólicos que viven en los países de misión, si la *jurisdicción* correspondiente y el cuidado (*«cura»*) de su conversión queda exclusivamente asignado a la Santa Sede, no quiere indicar que los demás Ordinarios ya constituídos hayan de despreocuparse de ellos. No, si a ellos les quedan reservados los acatólicos de sus propias Diócesis, no pueden desentenderse tampoco de las misiones propiamente *extranjeras*, como colaboradores natos del Sumo Pontífice en la tarea de extender la Iglesia por todo el mundo. También a ellos, como a *sucesores* de los Apóstoles, se les dijo: Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura.

Es ésta una idea que aparece muy clara en la *Fidei Donum* de Pío XII: «en la obra misional, tan sublime y tan divina, todos somos solidarios con Cristo y su Iglesia; todos, sí, pero de un modo especial y con una obligación especial, los Obispos. Ellos son los miembros más eminentes de esta Iglesia; su calidad de legítimos sucesores de los Apóstoles les hace *solidariamente responsables* de esta misión apostólica; son ellos por excelencia los misioneros, los enviados del Señor, los que con el Sumo Pontífice han de compartir su *sollicitudo Ecclesiarum*, los que más han de sentir el deber de propagar el Evangelio y difundir entre su clero y pueblo un espíritu de oración y mutua ayuda». Todas estas son expresiones propias del Papa [78].

Y si por obligación personal y disposición jerárquica han de atender especialmente a la *parcela* particular o Diócesis que les ha sido encomendada, no pueden por eso abandonar su solicitud pastoral por la Iglesia universal, como los asociados y colaboradores más netos del Papa. Ese interés demuestra el carácter católico de la Iglesia viviente. Nada más extraño a la Iglesia de Jesucristo que ese espíritu de división, de parcelación individualista; nada más nocivo para su vida que el aislamiento..., todas esas formas de egoísmo colectivo que indujesen a cualquier Asociación a encerrarse en sí misma.

Con la *Fidei Donum* el Papa llama la atención a los Obispos, exigiéndoles colaboración en este apostolado universal, colaboración *directa*, como sucesores formales de aquellos a quienes se les intimó el precepto

---

[77] WERNZ-VIDAL, S. J., *Jus Canonicum*, t. IV, vol. II, Romae, 1935, p. 58.
[78] *Fidei Donum*, AAS, 1957, p. 236.

divino de evangelizar, y en un apostolado que es el único que puede tener la Iglesia de Cristo [79].

Estas expresiones de Pío XII en la *Fidei Donum*, ya las había adelantado Pío XI en su Carta «*De Sacris Missionibus provehendis*», donde parece que quiere hacer un comentario oficial a esa palabra «*cura*», del canon 1350-2: «*Legimus quidem non uni Petro... sed omnibus Apostolis, quorum vos* (habla a los Obispos) *in locum succesistis, Jesum Christum praecepisse: Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae: unde liquet propagandae fidei* CURAM *ita ad Nos pertinere, ut in* LABORUM SOCIETATEM *Nobiscum venire Nobisque hac in re adesse... sine ulla dubitatione debeatis*» [80].

5) Sentido de la Propaganda Fide.

Algunas de las ideas de este apartado quedan ya prejuzgadas en el apartado anterior. Con todo, nos interesa conocer el sentido que aplica al término y concepto de *misión* la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, a cuya jurisdicción está encomendada la labor misional de la Iglesia.

Territorios misionales.

Para la Sagrada Congregación de Propaganda, la palabra *misión* se ajusta a los *territorios* que dependen de ella, en virtud misma de su Decreto de erección: «*Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum Evangelium, el Catholicam doctrinam superintendant, ministros necessarios constituant et mutent*» [81]. Estas misiones de Propaganda pueden encontrarse lo mismo en países de cristianos no católicos, que en países de infieles. No faltan textos para probarlo. En la misma Constitución fundacional *Inscrutabili*, aparecen en pie de igualdad herejes e infieles: «*Quo scilicet, divina adspirante gratia, desinant per infeli-*

---

[79] Santos Angel, S. J., *La Unión Misional del Clero y su IV Congreso Nacional*, «Sal Terrae», 1957, pp. 617-618.

[80] AAS, 1926, pp. 68-69. Para una mayor exposición de este punto pueden consultarse entre otros:

Loffeld E., *Le problème cardinal de la Missiologie*, pp. 340-356.

Bartocetti Victorius, *Jus Constitutionale Missionum*, Torino, 1947, pp. 1-19.

Paventi Saverio, *Breviarium Juris Missionalis*, Roma, 1952, pp. 9-14.

Masarei S., *De Missionum institutione ac de relationibus inter Superiores missionum et Superiores Religiosos*, Roma, 1940.

Bartocetti V., *Costituzione giuridica delle Missioni*, PM., 1941, fasc. 2 y 3.

Paventi, *Concetto di Missione e del Diritto Missionario*, PM., 1941, pp. 37-50.

Gerin M., *Le Gouvernement des Missions*, Québec, 1944.

Vromant G., *Jus Missionariorum*, Louvain, 1934, y 1960, etc.

Y en general todos los comentaristas del Código.

[81] De la Constitución *Inscrutabili* de Gregorio XV del 22 de junio de 1622. *Collect. S. C. P. F.*, I, n. 3, p. 4, y n. 101, p. 28.

cia pascua infidelitatis et haeresum vagari...» [82]. Con todo, exigencias administrativas reclamaron muchas veces el tratar aparte los negocios propios de los herejes y cismáticos. En 1729 envió la Propaganda una Circular, dirigida especialmente a los misioneros de Oriente, sobre la *communicatio in divinis* con los herejes y cismáticos [83], aunque no cesó de nombrar igualmente a herejes y paganos en sus circulares generales [84].

Es significativa a este respecto la Instrucción de 23 de noviembre de 1845 relativa a la formación del Clero nativo en los territorios de Propaganda...: «*non modo ad regiones evangelico semine primum fecundatas, sed etiam ad illas ubi per saeculorum intervalla, vel haeretica pravitate, vel ethnica iterum superstitione invalescente, res catholica misere periclitabatur*» [85].

Cuando en 1917 se separó definitivamente de la Congregación de Propaganda la nueva Congregación Oriental, se planteó la cuestión de saber si la Propaganda iba a reservar el término *misión* para sus propios territorios, excluyendo por el mismo hecho a todos los propios de la Congregación Oriental. De hecho, la cuestión fue explícitamente planteada por un misionero de Persia al órgano oficial de las Obras Misionales Pontificias a propósito de la interpretación que había que dar a la palabra *misión* en el artículo 13 de los Estatutos de la Unión Misional del Clero.

La respuesta apareció en la Revista *Laboremus pro missionibus*, del 15 de julio de 1936, y decía que el término *misionero* era igualmente válido para los países cismáticos, pues resulta claramente del artículo de los Estatutos que el legislador no pretendía restringir el sentido de la palabra *misionero* [86]. Por lo tanto, en los medios oficiales pontificios misioneros, el término *misión* y *misionero* seguía teniendo el sentido amplio antiguo.

Pero esta es una respuesta privada de la redacción de *Laboremus*, que no podía tener carácter ninguno oficial, comenta PAVENTI [87]. Por este motivo hubo necesidad de provocar directamente una respuesta de la Congregación misma de la Propaganda, que la dio de hecho en documento del 7 de julio de 1937 [88].

Se dice de ella: «Deben considerarse como territorios de misión, a los efectos del disfrute de los privilegios y facultades del art. 13 de los actuales Estatutos de la Unión Misional del Clero, todos aquellos lugares en los que despliega un sacerdote su actividad apostólico-religiosa entre los *no cristianos* y entre los *cristianos disidentes*, en fuerza de un mandato recibido por la legítima autoridad. Esta interpretación se

---

[82] *Ibidem.*
[83] *Ibidem*, I, n. 311, pp. 99-101.
[84] *Ibidem*, I, n. 491, p. 305; n. 504, p. 312; n. 645, p. 393; etc.
[85] *Ibidem*, n. 1002, p. 542.
[86] *Laboremus pro Missionibus*, 15 julio 1936, p. 259.
[87] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 20.
[88] Puede verse en *Laboremus pro Missionibus*, 1937, p. 384, edición francesa.

refiere a la palabra *misión* del susodicho artículo, pero sólo en relación con el disfrute de los conocidos privilegios». El documento va firmado por el Prefecto y el Secretario de la Sagrada Congregación.

Parecería que esta respuesta reconoce el carácter *misionero* de los territorios dependientes de la Congregación Consistorial, al menos en cuanto respecta al disfrute de los citados privilegios. Es verdad, como comenta SEUMOIS [89], que la respuesta no empeña formalmente más que el artículo en litigio, pero puede tener un valor indicativo general. Aquí late, como podemos apreciar, una nueva controversia. La Congregación de Propaganda no podía dar una respuesta más categórica y precisa, si se ateñía a la *letra* del Código, independientemente de otros documentos eclesiásticos, en el que las misiones extranjeras no se señalan más que en relación de la Congregación de Propaganda. En este sentido habría que interpretar el canon 252-1, diciendo que no hay más territorios de misión que los dependientes de Propaganda. Veamos algunas aclaraciones a este punto particular.

Algunos años antes el Cardenal VAN ROSSUM, Prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, había respondido al Secretario holandés de la Unión Misional del Clero, que la palabra *misiones* del citado artículo se restringía a solos los territorios dependientes de la Propaganda, es decir, a las misiones en el sentido *jurídico* de la palabra. Naturalmente que esta respuesta anterior de VAN ROSSUM no puede concordarse con la dada en 1937 por el Prefecto y Secretario de la misma Congregación, que hemos transcrito antes. ¿Qué sucede, pues? ¿Hay contradición?

El texto de la carta, comenta PAVENTI [90], es verdaderamente sibilino y se presta a los dos significados, de entre los cuales hay ciertamente que seguir aquél que no está en contradicción con el canon 252, y por tanto, la legítima autoridad de que se habla en el citado oficio es la sola Congregación de Propaganda, tanto más que sus respuestas no pueden ser interpretadas más allá de los términos de su competencia. Por esta interpretación vemos ya, como comentaremos enseguida, que PAVENTI se pronuncia por la postura rígida.

Pero es el caso que hay otra aclaración por parte de la Congregación Consistorial. Va dirigida al Director de la Unión Misional del Clero de Italia, que incluía también en el *Anuario Misionero Italiano*, todo el personal misionero italiano de las circunscripciones eclesiásticas que dependían de la Consistorial. Decía así: «Como respuesta a la carta de V. S. Rvma. del 6 del corriente mes, me apresuro a significarle que no hay circunscripciones eclesiásticas de carácter *misional* dependientes de la Sagrada Congregación Consistorial» [91].

Como consecuencia de esta respuesta, desde 1942 dejó de aparecer en el *Anuario* todo el personal dependiente de la Consistorial, y se limitó

---

[89] SEUMOIS, *Introduction*, p. 74, nota 229.
[90] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, p. 21.
[91] Cfr. *Anuario Missionario Italiano*, 1942, p. 204.

en adelante a solo el personal de la Oriental y de la de Propaganda. Ante respuesta tan categórica, se pregunta SEUMOIS [92]: ¿Indicará esta respuesta de la Consistorial una evolución en la praxis de la Curia Romana en vistas a limitar los territorios misionales a solos los de la Propaganda? Esta evolución es posible, se responde a sí mismo, y aún podría ser favorecida por el Código mismo, tomadas sus palabras *materialmente;* pero muy al contrario, el conjunto de documentos eclesiásticos está aún muy lejos de conformarse a una semejante evolución, sobre todo en lo que respecta a los territorios del Padroado portugués, que siguen siendo *misioneros* [93], y eso no obstante, dependen de la Consistorial. Por otra parte, esa declaración de la Consistorial, sugiere SEUMOIS, ¿no entendería por circunscripciones eclesiásticas de carácter misional únicamente a los Vicariatos y Prefecturas Apostólicas que, jurídicamente, no existen bajo la Consistorial? Estas sugerencias indican claramente que SEUMOIS se inclina por el sentido amplio.

Por lo demás, la Propaganda llama *misiones* no sólo a todos los territorios que revisten este carácter de imperfección en la organización eclesiástica, sino también, tanto al conjunto de territorios que dependen de ella, como a cada uno de esos territorios en particular, trátese de Archidiócesis, Diócesis, Vicariatos o Prefecturas. Todas esas diversas circunscripciones son llamadas *misiones* por la Propaganda, y lo mismo los distritos y cuasi-parroquias o parroquias que las componen. Pero también reserva muy especialmente el término de *misión* a las circunscripciones que llama *Missio sui iuris*, y cuyo Superior es *Superior Missionis* [94].

Discusiones varias.

Hemos podido observar que no todos aceptan el sentido estricto de las Misiones de la Propaganda. Hemos visto también que SEUMOIS se inclina más bien por un sentido *amplio*, de modo que también puedan considerarse como territorios de misión algunos otros territorios que no dependan precisamente de ella. De este mismo parecer es VICTORIO BARTOCETTI en su *Ius Constitutionale Missionum* [95].

---

[92] SEUMOIS, *Introduction*, p. 75, nota 229 al final.

[93] AAS, 1940, pp. 235-244.

[94] La Misión *sui iuris* es el grado inferior a la Prefectura Apostólica, y su figura jurídica no se menciona en el Código; es una figura jurídica propia de la Propaganda, y casi propia del Cardenal Van Rossum. La primera *Missio sui iuris* se fundó en 1910. Pero fue el Cardenal Van Rossum el que más uso hizo de ellas para facilitar la entrada en las misiones a nuevos Institutos misioneros. En 1931 existían 23 misiones de esta clase. Después de la muerte del Cardenal en 1932 su número decreció rápidamente; en 1946 no había más que seis en total. Cfr. SEUMOIS, *Introduction*, p. 78, nota 241. Y en 1960 no existía ninguna.

[95] BARTOCETTI, *Ius Constitutionale Missionum*, Torino, 1947, n. 7 ss., pp. 9-10.

Sentencia de Bartocetti.

¿Qué se entiende por nombre de *misión*?, ¿qué por territorio *misional*? Y responde: No es apta la descripción de «Territorio que depende de la Sagrada Congregación de Propaganda». Es verdad, ciertamente, que la mayor parte de los territorios misionales están sujetos a la citada Congregación... Pero no todo territorio misional depende hoy de esa Congregación, pues algunas circunscripciones realmente misionales dependen de la Congregación Oriental [96]. Y todavía algunas otras están sometidas a la Congregación de Asuntos Extraordinarios, como Goa, Macao, Malaca, etc., pertenecientes al Padroado lusitano.

»Hay que hacer notar también que territorios dependientes de la Consistorial, que deberían ser de derecho común por tener ya Jerarquía constituída, de hecho son a veces, más o menos actualmente misioneros, de tal modo que algunas veces éste o aquel territorio pasan a la competencia de la Propaganda Fide, como ha sucedido hace poco —decía entonces Bartocetti— con algunos de Filipinas y América meridional [97].

»Y viceversa, son dependientes de Propaganda Fide algunos territorios que se hallan en condiciones no peores o más difíciles que otros de derecho común, como sucede por ejemplo en Australia, donde algunas Diócesis y Vicariatos apenas difieren de las Diócesis de Inglaterra o América septentrional. Así se explica que en 1908 pasaran de Propaganda Fide a la Congregación Consistorial casi toda la América del Norte, Inglaterra, Alemania y Suiza, y ciertamente que todas aquellas misiones no pasaron de misioneras a no misioneras en un momento determinado; sino que ya habían dejado de ser estrictamente misioneras, aunque aún siguiera siendo urgente en ellas la conversión de los herejes, si no ciertamente de paganos» [98].

Por todas estas razones rechaza Bartocetti el criterio de que *solo* los territorios de Propaganda Fide sean territorio misional. Confiesa por otra parte que, si no se aplica este criterio determinado, resulta difícil determinar cuál deba ser un territorio misional, pues el Código tampoco lo determina, al admitir en su legislación expresiones ambiguas: «*Regiones ubi sacra hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat*». Si sólo hubiera este canon, sería más fácil de determinar; pero es que continúa enseguida: «*quae, etsi hierarchia inibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt*» (Can. 352-3).

---

[96] Esta Congregación oriental fue creada por Pío IX con su Constitución *Romani Pontificis* de 6 de enero de 1862, como una sección de la de Propaganda Fide, y sólo con fecha 1 de mayo de 1917, mediante Motu Proprio *Dei Providentia* la hizo autónoma Benedicto XV. Finalmente, Pío XI, con su Motu Proprio *Sancta Dei Ecclesia* de 25 de marzo de 1938, amplió aún más su competencia.

[97] Ejemplos de ello, la Prefectura Apostólica de Mindoro, el 2-7-1936; la de Montagnosa, el 15-7-1932; el Vicariato de Chiquitos, el 27-1-1930, etc., territorios que pasan a Propaganda Fide, desmembrados de otros territorios que pertenecen a la Consistorial.

[98] Bartocetti, l. c., pp. 9-10, nn. 7-9.

Por su parte da él su parecer: «A mi juicio es territorio misional aquél en el que existen ya Obispos y Diócesis constituídas, pero que están aún confiadas a alguna Orden o Congregación religiosa o misionera. Pues el hecho de que deben seguir aún bajo esa administración, o mejor, de que tengan que ser aún regidas por la Santa Sede mediante la ayuda o cooperación de alguna Entidad extraña al territorio, parece probar abundantemente que aún *inchoatum aliquid praeseferunt*, esto es, que no poseen aún un clero *secular nativo* apto para el régimen del territorio. El que tiene pleno vigor de fuerzas no necesita de ayudas extrañas; por eso aquellos territorios están verdaderamente en estado de minoridad jurídica, y por tanto no pueden ser tenidos como plenamente desarrollados y organizados.

»Puede haber dudas, prosigue BARTOCETTI, de si han de ser territorios de misión aquéllos donde ya hay Diócesis establecidas con Obispos nativos, pero donde el número de fieles es aún escaso. En este caso, juzgo que han de ser tenidos como misiones si están sujetas a Propaganda Fide; en cuanto a las que están sujetas a otras Congregaciones, es asunto que habría que determinar en cada caso particular»[99]. Aduce a continuación varios ejemplos: Macao depende de la Consistorial, pero deberá ser juzgado como territorio misional, pues tiene tantísimos infieles entre sus habitantes. Viceversa, en América meridional hay muchos territorios que no están en mejores condiciones que las Misiones de Propaganda Fide, y están dirigidos por sacerdotes nativos, pero dependen de la Consistorial. Y que son territorios misioneros en potencia, lo prueba el hecho de que algunas veces pasan, como Vicariatos nuevamente erigidos, a la jurisdicción de la Propaganda. Por otra parte, sucede también que algunos otros territorios que son *jurídicamente* misioneros por depender de la Propaganda, están mucho mejor en número de fieles y condiciones de vida religiosa que muchas otras Diócesis de derecho común en Inglaterra, Alemania o Estados Unidos. Ejemplo, la Diócesis de Gibraltar.

De todo lo cual se deduce que hay dos criterios para establecer si un territorio es o no territorio misional:

a) *Obietive et de facto*, y en este sentido se comprenden los territorios: 1) donde hay infieles, cuyo número es mayor, o al menos notable, con respecto a los fieles; 2) donde los habitantes, aunque bautizados, son *acatólicos* en gran parte; 3) donde, aunque la mayor parte de la población sea católica pero la Iglesia necesita aún para poder vivir, de misioneros y ayudas externas, y en consecuencia ha de estar encomendado a una Orden o Instituto determinado.

b) *Non de facto sed de iure*, y en este sentido son misioneros aquellos territorios: 1) donde están como responsables los Vicarios Apostólicos, Prefectos o Superiores de Misión *sui iuris;* 2) donde existen ya Arzobispos y Obispos residenciales y Prelados, Abades Nullius y Admi-

---

[99] *Ibidem*, n. 14, p. 11, y n. 15, p. 12.

nistradores Apostólicos, que dependen todos ellos de Propaganda Fide; 3) algunos territorios, que hay que determinar en cada caso, que tienen Prelados de otra clase pero no pertenecen a Propaganda, sino a la Congregación Oriental, o a la Consistorial, o la de Asuntos Extraordinarios [100].

Parecer contrario de Paventi.

Mons. PAVENTI es de parecer contrario [101]. Y lo sostiene así: El canon 252 dice que los territorios dependientes de la S. C. de Propaganda son territorios de misión, y que esta afirmación tiene un sentido *exclusivo* porque en los otros canónes que tratan de los Dicasterios de la Iglesia Romana, no se habla de *misiones*. Por tanto, el canon 1350-2, debe ser entendido en función del 252. De los dos párrafos del canon 1350, el primero habla de las misiones llamadas *internas* para promover la conversión de los *acatólicos* de las Diócesis; el segundo, reserva a la Santa Sede en los demás territorios todo el cuidado de las *misiones* entre los acatólicos. Estos otros territorios son *solamente* los que dependen de la Propaganda.

No pueden ser los territorios dependientes de la Congregación Oriental, porque ni el canon 257, ni los otros documentos subsiguientes al Motu proprio del 25 de marzo de 1938 [102] llaman *juridicamente* misioneros a estos territorios. Es más, la erección de la Congregación Oriental se estableció también por el vivo interés de los orientales de no ser considerados como sujetos de misión.

Tampoco puede entenderse el canon 1350 de los territorios de la Congregación Consistorial, porque entre los muchos argumentos en contrario, indicados por los cánones, existe al respecto una declaración explícita de que no hay circunscripciones eclesiásticas de carácter misionero dependientes de la Congregación Consistorial [103].

Quizás alguno pueda sentirse inclinado a calificar como misioneros los territorios de la Congregación Oriental por el hecho de que también en ellos se dan Prefecturas y Vicariatos Apostólicos. Pero han de recordar que aquellos territorios dependían, hasta no hace muchos años, de la Propaganda, y además que dicha Organización presenta no pocas ventajas, que la Congregación Oriental ha juzgado oportuno conservar. Por lo demás, los subsidios que las Obras Misionales Pontificias conceden a los territorios de las Congregaciones Oriental y Consistorial, no pueden cambiar su naturaleza, pues no constituyen un *acto jurídico.*

Jurídicamente no son territorios de misión los de las colonias portuguesas que dependen de la Congregación de Asuntos Extraordinarios, aunque tal dependencia se haya debido a razones completamente ex-

---

100 *Ibidem,* nn. 22-24, p. 14.
101 PAVENTI, *La Chiesa Missionaria,* I, pp. 19-20.
102 *Sylloge,* n. 206 ter.
103 *Anuario Missionario Italiano,* Roma, 1942, p. 204.

trínsecas, a saber: a la oposición que Portugal ha mantenido contra la Propaganda con respecto a estos territorios. Este criterio jurídico es muy importante, porque está directamente ligado a la competencia de jurisdicción por parte de la Propaganda, y por tanto no puede ser ampliado con facilidad y sin serias repercusiones.

Es verdad que el uso y abuso que hoy se hace, sobre todo en discursos y periódicos de divulgación, de los términos *misión* y *misionero*, les ha dado muchas veces un significado mucho más amplio, que pudiera ser tenido ya como popular y común. Pero ante todo conviene atenerse al *concepto jurídico* [104].

Nuestra postura.

Vemos los diferentes sentidos que quieren darse a la palabra y concepto de *misión*, restringiéndolo unos a los solos territorios de Propaganda, y ampliándolos otros hasta comprender otros territorios que caen fuera de su jurisdicción. Podríamos dar de lado a estas disquisiciones jurídicas, pues aquí se apoyan las divergencias citadas, si no tuvieran también sus repercusiones *prácticas*, sobre todo en lo que atañe a la propaganda y a la recaudación de limosnas. Por eso mismo podemos decir que esta discusión jurídica tiene unas consecuencias *muy prácticas*.

Personalmente, y por estas consecuencias *prácticas*, nos inclinamos a la postura rígida de Mons. Paventi. Hemos de distinguir entre el hecho *histórico* y real, o *teológico*, si queremos; y el hecho *jurídico*, en relación con el problema misional. No hay duda que ese hecho histórico y teológico, puede computar como verdaderas misiones a las que no puede el hecho *jurídico* como tales aceptar. Es más, concedemos que hay de hecho territorios no jurídicamente misionales a los que se puede aplicar con más rigor el criterio teológico o histórico de misión que a muchos otros territorios que, según ese derecho, gozan de ese privilegio. Pero en este punto, como en muchos otros, es cuestión de *administración*.

La Iglesia, como tal, es la encargada directa de ordenar metódicamente toda la labor *misional*, y ha encomendado esa tarea, desde el año 1622, a la Congregación de Propaganda Fide, su órgano responsable y directo para propagar esa Fe más allá de las fronteras del catolicismo. Por lo tanto, por encima de nuestras posibles reacciones sentimentales, apoyadas muchas veces en otras razones de sentido *práctico*, hemos de admitir esta organización eclesial tal como la Iglesia la ha organizado y constituído.

Por lo tanto, aunque de hecho haya otros muchos territorios que pueden llenar las condiciones requeridas para ser tenidos como territorios de misión, creemos, salvo declaración auténtica en contrario, que la denominación propia y *estricta* del término *misión* debe reservarse *exclu-*

---

[104] Paventi, l. c.

sivamente a los territorios dependientes de la Propaganda. Los demás territorios, por muy incipientes y retrasados que sean en el terreno religioso, no pueden *jurídicamente* llamarse territorios de misión.

Criterio de Propaganda Fide.

A este respecto tienen aquí su propia cabida las normas prácticas de colaboración misional que en 1951 y 1952 dictó la Congregación de Propaganda, firmadas por su Prefecto y su Secretario. A ellas habrán de atenerse la Dirección Nacional de las Obras Misionales Pontificias y las Direcciones Diocesanas de ella dependientes, no menos que las entidades religiosas católicas. Dirigidas las primeras originariamente al Director de las Obras Misionales Pontificias de Italia, reflejan claramente la mente de la Santa Sede respecto a todas aquellas naciones en las que se presentan circunstancias similares. Por esa razón, a petición de la Asamblea Plenaria de las Obras Misionales Pontificias, celebrada dos meses después en Roma, se hicieron extensivas a los demás países católicos. De hecho fueron enviadas a todos los Excmos. Sres. Obispos diocesanos por medio de sus respectivas Nunciaturas Apostólicas, y llevan fecha 21 de marzo de 1951. Dicen así:

«Le han sido expuestas a esta Sagrada Congregación de Propaganda Fide algunas faltas de inteligencia surgidas entre los Superiores de entidades religiosas (Ordenes, Congregaciones religiosas e Institutos misioneros) que desarrollan alguna actividad misional, y las Direcciones Diocesanas de Obras Misionales Pontificias, con relación a la *propaganda* entre los *fieles*.

»Para que toda colaboración entre las Direcciones Diocesanas y las sobredichas Entidades discurra por cauces de cordial armonía y se eviten entre las mismas, competencias que pudieran venir a ser enojosas y poco edificantes, esta Sagrada Congregación, apoyándose en los Sagrados Cánones [105] y en disposiciones precedentes oficiales y autorizadas, ha creído obligado recordar algunas normas prácticas, a las cuales deberán atenerse, tanto la Dirección Nacional de las Obras Misionales Pontificias en Italia y las Direcciones Diocesanas de ella dependientes, como las Entidades religiosas.

»1) Estas Entidades podrán libremente dar a conocer a los fieles, por medio de sus publicaciones periódicas, las necesidades reales de sus Casas de formación misionera y de las Misiones a ellas confiadas, y solicitar la generosidad de los católicos.

»Pero es necesario que en la propaganda, así escrita como oral, se eviten expresiones genéricas o equívocas que pueden engendrar confusión acerca de los fines de las Obras Misionales Pontificias, que son de índole general, y los objetivos particulares de cada una de las repetidas Entidades...

---

[105] CIC, c. 622-1 y 2; c. 691-3, 4 y 5; c. 1341, y c. 1503.

»2) Se abstendrán las Entidades religiosas de dar a sus actividades de cooperación misional denominaciones y estructuras que puedan engendrar en la mente de los fieles algún confusionismo sobre la finalidad de las propias Asociaciones y los objetivos asignados a las Obras Misionales Pontificias, y que puedan también crear enojosas competencias.

»3) Toda actividad de propaganda que hagan las Entidades citadas, por medio de sermones, conferencias, proyecciones, exposiciones de libros, representaciones teatrales y cinematográficas, etc., deberá obtener el consentimiento del Ordinario y se desarrollará de acuerdo con la Dirección Diocesana».

Siguen otros seis números regulando las relaciones entre esas Entidades religiosas y las Obras Misionales Pontificias, y en particular el Domund. Todo ello nos da una idea de las dificultades y confusionismos existentes cuando no se delimitan bien los conceptos propios de *misionero* y *misión* en orden a unas actividades *prácticas* [106].

Como parece que las dificultades seguían y hubieron de llegar a Roma no pocas reclamaciones, la Propaganda se vio precisada a redactar un segundo documento, que lleva la firma del Cardenal Prefecto y de su Secretario, y la fecha de 29 de junio de 1952. Después de una introducción, en la que repite en parte algunas ideas del documento anterior, establece otras siete normas. El documento lleva el título de «Instrucción sobre el modo justo de hacer colectas por las Misiones». Nos interesa el número 4, que dice así:

«Los Directores Nacionales deben vigilar para que nadie, aprovechando los fines propios de las OO. MM. PP., organice cuestaciones por las *misiones* en general con el fin de ayudar a *territorios no dependientes de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide* [107]». De donde debe deducirse que sólo han de tenerse como territorios de misión, al menos *jurídicamente* y en orden a derivaciones *prácticas*, aquellos territorios, y *sólo* aquellos que dependen actualmente de la Congregación de Propaganda Fide.

6) Sentido protestante.

Entre los protestantes el vocablo *misión* tiene, como entre los católicos, el sentido general de apostolado, aunque no se aplique más que a determinadas formas de este apostolado. Los protestantes alemanes hablan de misiones *internas (Innere Mission)*, que equivalen a nuestras Misiones parroquiales o populares, y de misiones *externas (Aeussere Mission)*, que corresponden a nuestras misiones extranjeras, pero limitadas tan solo a las regiones *no cristianas*, esto es a *solos los paganos*. Los protestantes holandeses designan a estas últimas con el término

[106] Puede verse este primer documento en «El Siglo de las Misiones», 1951, pp. 403-406.

[107] Véase el documento completo en «El Siglo de las Misiones», 1952, pp. 354-355.

Zending (envío), que prefieren comúnmente a la palabra *misión* o *missio*, utilizada por los católicos.

Lo mismo sucede entre los protestantes ingleses y norteamericanos con la expresión *Foreing Mission*, que tiene una acepción más amplia que nuestras *Misiones Extranjeras*, y que comprende también, al menos en América, el ministerio ejercido entre los marinos o compatriotas que viven fuera del país. Por otra parte, ingleses y americanos designan como *Home Mission* el apostolado entre sus compatriotas religiosamente no clasificados, es decir, que no pertenecen a ninguna denominación protestante determinada. Los norteamericanos meten en esta categoría el apostolado con los negros de la nación. Los ingleses a su vez hablan de *Misiones Coloniales (Colonial Missions)* entre los ingleses que viven fuera de Inglaterra en las colonias. Cuando ese ministerio se ejercita con ingleses del continente, lo llaman *Continental Missions (Misiones Continentales)*. Hablan además de *Domestic Mission*, en el mismo sentido de la *Innere Mission* alemana, cuando se trata de la reconquista de correligionarios que hayan abandonado las prácticas religiosas [108].

7) Sentidos corrientes entre los católicos.

Entre los católicos o fieles en general, pueden distinguirse dos principales acepciones: el de Misiones *extranjeras* (las *Misiones* por antonomasia) y el de Misiones parroquiales o *populares*.

En la acepción de *Misiones extranjeras* el término *misión* puede tener muy diversos significados: el relativo al que *envía*, y así son las misiones de la Propaganda; el relativo a los *misioneros* enviados, y así son las misiones de los jesuítas o de los Padres Blancos; el relativo a los *sujetos a que se dirige la misión:* misiones chinas o congoleñas; o el *lugar de destino* en todas sus escalas geográficas: misiones de Africa, de China, de la India o del Japón, y la Misión en todas las escalas de su organización territorial, nacional, colonial, eclesiástica. Habrá que precisar siempre el término *misión* para saber de qué sentido se trata, pero siempre queda englobado el sentido general de actividad misionera, que suele entenderse más bien con el término *plural*, más general, de *Las Misiones*.

En la masa no puede precisarse más el término de *misión*, porque considera con preferencia como *misiones* al apostolado en países paganos y salvajes, aunque sin poner tampoco una delimitación precisa. Ello se ha debido principalmente al romanticismo que afectó grandemente la literatura misionera, sobre todo francesa, en el siglo pasado.

En Alemania la situación es diferente: numerosos misionólogos han difundido ampliamente el concepto de *misión* que ellos consideran como científico, limitando la actividad misionera a *solo los paganos*, excluyendo

---

[108] Seumois, *Introduction*, pp. 83-84.

a los protestantes. En ello sufrían evidentemente la influencia de determinados autores protestantes, sobre todo WARNECK. Esta corriente general la atacó decididamente THEODORO GRENTRUP [109], con lo que desde entonces ha comenzado a perder adeptos. Esto entre los eruditos, porque la mentalidad popular alemana excluye normalmente de la actividad misionera a todas las poblaciones y religiones que sean ya cristianas.

En el lenguaje ordinario católico de los fieles, se habla también mucho de otras misiones, quizás incluso más que de las extranjeras, y es de las *Misiones populares*. San VICENTE DE PAÚL, fundador de la Congregación de la Misión (Lazaristas o Paúles), las bautizó el primero con el nombre de misiones *parroquiales*, porque tenían como finalidad principal el volver a la fe y a las prácticas religiosas a las poblaciones o parroquias *rurales* francesas. Por eso ha cuajado también el nombre de misiones *populares* [110].

Sin duda que San VICENTE DE PAÚL se inspiró para darles este nombre en su contacto con los jesuitas, que ya empleaban la palabra *misión* para las correrías apostólicas en los antiguos países cristianos. Precisamente con dos jesuitas comenzó el Santo este fructífero ministerio apostólico, el año 1617. Y este ministerio fue la razón principal de la nueva fundación de los lazaristas, o Congregación de la Misión, fundada en 1625. Así nacieron las Misiones parroquiales o populares en su sentido actual, que tomaron nuevos impulsos con los eudistas y redentoristas, fundados éstos en 1732. Hoy son uno de los ministerios más fructuosos entre el pueblo cristiano, no sólo en los pueblos rurales, sino aun en las grandes aglomeraciones humanas de las populosas ciudades.

Finalmente, en estos últimos años ha ido cuajando, en Francia sobre todo, un nuevo concepto de *misión*, que no son las misiones extranjeras, ni las parroquiales o populares. Veámoslo más detenidamente.

Nuevo concepto actual desviado de Misión.

Este nuevo concepto de *misión* comprende algo de las misiones *extranjeras* en el sentido de que debe su origen a una seria encuesta, en la que Francia, especialmente sus grandes ciudades y centros industriales, es comparada a las mismas tierras de misión. Y comprende también algo del concepto de misiones *populares* en el sentido de que se trata de un ministerio parroquial extraordinario que tiende a reconquistar por nuevos métodos y fórmulas a importantes masas obreras hacia una nueva vida cristiana. Pero de hecho no se trata ni de misiones extranjeras ni de misiones internas ni de ministerio pastoral sino simplemente de una nueva forma de apostolado. Ello no obstante, los prin-

[109] GRENTRUP THEOD., S. V. D., *Die Definition des Missionsbegriffes*, ZM., 1913, pp. 265-274, y su *Ius Missionarium*, Steyl, 1925.

[110] Prescindimos de la controversia de nombre: si *parroquiales* o *populares*. Cfr. SANTOS GABRIEL, S. J., *Misiones populares o parroquiales*, «Sal Terrae», 1959, pp. 84-85.

cipales protagonistas de estas nuevas fórmulas, no sólo emplean la palabra *misión*, pero hasta quisieran reivindicar su monopolio, invitando a denominar de otra manera, tanto a las misiones extranjeras como a las internas.

El hecho es auténticamente cierto. En la apertura de la Semana Misionológica de Lovaina, del año 1947, su director, el P. CHARLES, S. J., comenzó leyendo una moción enviada a la Asamblea por los nuevos *misioneros* de Francia; en ella pedían con toda seriedad que se les reservara a ellos *exclusivamente* el término *misión*, y que se buscara otro nombre para designar las misiones extranjeras. Naturalmente, una carcajada general acogió lo peregrino de tal moción, y no volvió a tratarse del asunto en la Asamblea [111].

Ya se había intentado algo parecido cuando nacieron, en Francia también, las Misiones populares, en tiempo de San VICENTE DE PAÚL. A pesar de todo, los nuevos *misioneros* han seguido utilizando la nomenclatura de *misión de París*, *misión de Lyón*, *misión de Lisieux*, *misión de Marsella*, o *misión de Francia*. Hasta el momento la nueva acepción del término *misión* no se ha extendido generalmente fuera de Francia, pues en los demás países se ha preferido hablar para designar esta nueva clase de ministerio: o simple *apostolado* en los medios industriales, o *Acción Católica* parroquial; términos más exactos y más conformes con el lenguaje oficial de la Iglesia. Con todo, también se utiliza como veremos, el término *misión* y *misionero*.

LA MISIÓN DE FRANCIA.

Las palabras *misión* y *misionero* están actualmente de moda bajo un concepto y un significado distinto del que hasta aquí han tenido. Si recorremos las Revistas católicas, observaremos la cantidad enorme de artículos cuyos títulos llevan un marchamo de referencia misionera: se habla de la *liturgia misionera*, de *misión obrera*, de un *problema misionero* en un mundo nuevo, de un *espíritu misionero*, de una *historia sacramental misionera*, de un nuevo *tiempo misionero*, etc. [112].

Si consultamos a la Editorial Cerf, de París, para una bibliografía misionera, nos ofrecerán un número impresionante de libros y revistas, que a primera vista al menos, parecen de carácter *misionero*. Pero no hay que fiarse. Al consultar las mismas obras, como por ejemplo, la de

---

[111] SEUMOIS, *Introduction*, p. 81, y nota 252.

[112] LAUDET, *Liturgie et mission ouvrière*, en «Masses Ouvrières», 1949, n. 45, pp. 73-79.

CARDIJN, *Le problème missionnaire dans un monde nouveau*, ibidem, n. 47, pp. 4-18.

DANIELOU, *Esprit Missionnaire et engagement dans l'histoire*, en «Cahiers des ALM.», 1949, pp. 15-19.

MICHONNEAU, *Liturgie missionaire*, en «Revue Nouvelle», 1949, pp. 145-154.

RÉTIF A., *Jean le Baptiste, missionnaire du Christ*, en «Unión Mission. du Clergé de France», 1949, pp. 246-249.

MICHONNEAU, *L'Esprit Missionnaire*, se ve enseguida que ese autor trata en ella de asuntos que para nada se rozan con las Misiones. Convendrá, pues, esclarecer el problema y dar un significado propio al término *misión* con sus repercusiones en el mundo de las ideas, en la cooperación práctica de las misiones y en la actividad misionera misma.

Su naturaleza y origen

La nueva *moda* misionera nació en París. El año 1943 dos celosos sacerdotes franceses, los abates GODIN y DANIEL, publicaron un libro sensacional, «*La France, pays de mission?*». Se esforzaron por probar que en Francia había verdaderos territorios de misión, en donde habían desaparecido totalmente la moral cristiana y aun los últimos restos de una mentalidad cristiana. Lo mismo pasaba en lo que tocaba a la «masa obrera», y en este medio ambiente social había que volver a comenzar el trabajo de misión, de implantación de la Iglesia, con métodos extraños al ministerio pastoral ordinario. A partir de esa época han ido apareciendo otras cuantas obras más, inspiradas en este mismo espíritu de los abates GODIN y DANIEL, y con ellas, la acción «misionera» se ha ido desarrollando en un sentido, pero han ido perdiendo vigor en otro. Veamos algunos casos y ejemplos:

En una Carta Pastoral de 1950 se decía: «En Francia, como en los países de ultramar, el apostolado es *misionero*. Consecuencia de ello, se lamentaba el Obispo en su Pastoral, cunde una especie de indiferencia en los seminarios franceses con respecto a las misiones entre nuestros hermanos lejanos».

En el libro citado de MICHONNEAU-CHERY, *L'Esprit Missionnaire*, aunque decíamos que no se rozaban problemas estrictamente misionales, sin embargo pueden leerse estas expresiones en las pp. 85 y 86: «Hubo un tiempo en que se reservaba la palabra *misión* a las expediciones apostólicas que franqueaban las fronteras de la cristiandad. Hoy el paganismo está por todas partes... La misión de nuestros días es *ad intra*, está en nuestro propio país, en Italia, en España, en América del Sur, en los Estados Unidos; está en vuestra Parroquia misma, aunque se llame y sea una Parroquia de cristiandad. La Iglesia entera está en estado de misión. El que esté la Iglesia en estado de misión en una Parroquia descristianizada, es harto claro; pero es que lo está también en la Parroquia que practica, pues es raro que en una Parroquia practique un 50 % de los feligreses, y por tanto esa Parroquia no puede desinteresarse de los demás; pero también, porque aun los mismos «practicantes» son objeto de misión lo mismo que los demás, a fin de que puedan ser «enraizados en la caridad de Cristo». Y por fin, y es la razón principal, porque el resto de la Iglesia está llamándola misión, y las comunidades pequeñas no pueden desinteresarse del resto del cuerpo de la Iglesia; toda comunidad y Parroquia no podría llamarse cristiana si hace grupo aparte y no participa en la misión permanente de toda la Iglesia. Si

se tiene verdaderamente el espíritu de la Iglesia, aun dentro de un ambiente cristiano, se está animado de un movimiento *misionero* [113].

Estas mismas ideas las tienen y sostienen un buen grupo de sacerdotes franceses que pretenden dar a la Misionología una orientación nueva, un método nuevo de apostolado, y quizás una organización, también nueva, de la Iglesia. Para ellos, lo que constituye la *Misión*, no es ya tan sólo la ausencia de la práctica religiosa y la inmoralidad reinante en un país cristiano, sino también la ausencia de una *mentalidad* cristiana y de una *cultura* cristiana, la pérdida completa, aun en el campo de las relaciones humanas, del hábito de pensar y sentir conforme a las ideas que nos ha legado el cristianismo. Las barriadas de las grandes ciudades constituyen grupos humanos desligados de toda tradición cristiana y en los que se vive en un ambiente absolutamente pagano. Son grupos que no tienen contacto con la cultura cristiana y están a merced muchas veces de otras ideas y culturas, como son las comunistas y marxistas. Aunque la Iglesia, es verdad, está plantada entre ellos, pero viven totalmente apartados y ajenos a esa Iglesia, lo mismo que si no estuviera implantada. Por eso pueden considararse como tierras de misión [114].

Aquí tuvo origen lo que pudiéramos llamar la *Misión de Francia*, con su institución propia de los sacerdotes de esa Misión. El problema, demasiado conocido, de la descristianización de Francia, obligó a la Jerarquía francesa y a los sacerdotes celosos a buscar una solución adecuada a ese problema. Se han ideado varios recursos e instituciones: los Pequeños Hermanos del Campo, los Pequeños Hermanos del P. Foucauld, los Hijos de la Caridad, y los Sacerdotes de la Misión de Francia.

Sus misioneros.

¿Qué son, pues, los sacerdotes de esta Misión? No son Religiosos, ni pertenecen a ninguno de los otros dos estados jurídicos de perfección: asociación de vida común sin votos, o instituto secular. Tampoco son sacerdotes diocesanos: no están destinados en una Diócesis determinada, sino que pertenecen jurídicamente a un pequeñísimo territorio, no de una Diócesis regular, sino de una Prelatura nullius. Son, en fin de cuentas, clero *secular*, *misionero*, que se destina a evangelizar los medios descristianizados de Francia, tanto en las ciudades como en el campo. Los sacerdotes de la «*Misión de París*» tienen como centro de operaciones los medios descristianizados de la capital.

La idea de este género de apostolado surgió después de una encuesta hecha en 1941 en unas 60 Diócesis y Seminarios de Francia. En su consecuencia el Episcopado francés abrió en 1942 un Seminario para la preparación de estos operarios, en la ciudad de Lisieux. Siguió el célebre

---

[113] Michonneau, o. c., pp. 85-86.
[114] Cfr. *Revue Thomiste*, 1946, pp. 576-577.

libro de los abates Godin y Daniel, que tanto revuelo armó en Francia y en el extranjero, publicado en 1943, y en el que probaban con datos concretos cómo millones de personas no eran adoctrinadas en Francia.

En 1952 el Seminario fue trasladado de Lisieux a Limoges; en Carta del Cardenal Prefecto de Universidades y Seminarios, de 1953, se prohibía a los seminaristas de Francia las jornadas de trabajo manual; finalmente, con fecha 15 de agosto de 1954, la Constitución Apostólica «*Omnium Eclessiarum*» da forma jurídica a la *Misión de Francia*. Quedaba erigida la Prelatura nullius con sede en el monasterio de Pontigny, famosa abadía medieval cisterciense. Allí se ha trasladado también el Seminario con un centenar de alumnos. Pertenecen a ella todos los sacerdotes de la *Misión de Francia*, unos 350 para 1956, repartidos en pequeñas comunidades por las parroquias más abandonadas de toda la nación. En sus ministerios apostólicos dependen exclusivamente del Ordinario del lugar, aunque, en cuanto miembros de la Asociación, dependen de un Prelado «nullius», designado directamente por la Santa Sede. La obra de la *Misión de Francia* es por lo tanto una obra de interés general *supradiocesano*.

¿Cómo viven y cómo actúan estos *misioneros?* Sienten vivamente el sentido de la justicia social y de la caridad sencilla y evangélica. Son desprendidos en sus ministerios, ya que, aunque pudieran recibirlo, rechazan toda clase de estipendios, renunciando incluso a la norma del Evangelio, de que el operario es digno de recibir su premio. Si alguna persona insistiera en dárselo, la dirigen al cepillo común de la iglesia, donde pueden depositar lo que deseen. ¿De qué viven, pues? De muy poco, porque son pobres y porque creen en el Evangelio que practican. Renuncian asimismo, conforme al espíritu que los anima, a toda aspiración de dignidades eclesiásticas. Es, pues, una verdadera vocación, animada de un espíritu evangélico, la que caracteriza a estos misioneros de Francia. Al mismo tiempo tienden a una renovación litúrgica en todos sus ministerios, con una marcada participación del pueblo en las funciones sagradas. Su actuación ministerial se concentra en los puntos más negros del mapa religioso de Francia, fruto de un indiferentismo y liberalismo demoledor, que arraigó en Francia más que en otros países europeos.

Esta nueva modalidad de apostolado es una de las manifestaciones de la vitalidad actual de la Iglesia de Francia; sugiere y es ya una nueva forma de distribución del clero diocesano por las regiones más necesitadas. Quizás fuera conveniente una actuación parecida en otras naciones europeas, donde abunda el clero en unas regiones y escasea en otras. El clero de la *Misión de Francia* acude por vocación a los medios menos cristianos de cuaquier Diócesis adonde sea llamado, y allí permanece a las órdenes directas del Ordinario.

¿Habrá peligro de desviación, como lo hubo en el caso de los *sacerdotes obreros*, distintos, por supuesto, de estos otros de la *Misión de Francia*, en que tuvo que intervenir la Santa Sede con medidas tan

enérgicas? No parece, si se ajustan al espíritu que los anima y a las normas que la Santa Sede y los Ordinarios les dictan. Es verdad que en Francia reina un ansia de innovación, de métodos nuevos para sus problemas nacionales. Si este espíritu se somete a la doctrina recta, a la obediencia debida, no tendrán peligro de desviación notable. No basta la buena intención; la buena intención salva ante Dios a los particulares, pero por sí sola no puede salvar al mundo, antes puede causar grandes daños si su actuación no va bien encauzada y dirigida. En este aspecto sólo la directriz de la Iglesia es la que puede dictar una regla normativa. Bajo esa dirección pueden emprenderse y experimentarse nuevos métodos de apostolado que parece le van muy bien a Francia, pero sin abandonar por eso aquellos otros que la Historia enseña que han sido y son eficaces.

¿Cuáles serán los frutos de esta renovación misionera del clero francés? Se trata sin duda, hay señales para ello, de una verdadera vocación. La respuesta depende de la cooperación a la gracia y de la fidelidad a esa vocación. A la Jerarquía francesa y a la Santa Sede correspondió el aprobar, estimular y dar forma jurídica a esta *Misión de Francia*. A ésta toca ahora corresponder también con el ejemplo de una vida evangélica, con su iniciativa apostólica y con una auténtica y verdadera obediencia [115].

No hay duda que la nueva Asociación de «*misioneros*» *de Francia* puede dar muy buenos resultados en la recristianización del país vecino Pero sería conveniente revisar y no dejar lugar a equívocos en la nomenclatura, que ésa sí puede traer serios inconvenientes para el apostolado propiamente *misional*. Ya notaba con pena el Obispo francés, que citábamos antes, que cundía una especie de *indiferencia* entre los seminaristas franceses con respecto a las misiones entre los hermanos *lejanos*.

Repercusión en otras naciones.

Esta confusión y equívoco de Francia con respecto al término y concepto de *misión*, ha pasado también, aunque en menos escala, a otras naciones.

En *Alemania* el P. Ivo Zeiger lanzó la frase: *Deutschland Missionsland:* Alemania, tierra de misión. Y este mismo autor permaneció firme en su idea, pues en 1951 [116] se la recordaba una vez más a los estudiantes de Wurtzburgo. El Decano de Colonia, en un discurso pronunciado en Altötting en 1950, no dudaba tampoco en afirmar que la forma externa de la Iglesia había desaparecido en Alemania. Es verdad que

---

[115] Santos Angel, S. J., *Los Sacerdotes de la Misión de Francia*, en «Sal Terrae», 1956, pp. 97-99. Véase también Faupin Jacques, *La Mission de France, Histoire et Institution*, Tournai, Casterman, 1960, 235 pp. 21 cm.

[116] Cfr. *Klerusblatt*, n. 4, 15 febrero 1951, p. 54.

en Alemania el término de *Missionsland* se aplica sobre todo a la «*Diáspora*» alemana. En esas regiones los católicos, arrojados de sus casas y pueblos, viven entre los no católicos, sin que puedan tener a disposición el número suficiente de sacerdotes y de iglesias. Ahí es donde están las tierras de misión propiamente dichas. Hay además quienes hablan de una acción *misionera* dirigida a las clases obreras, de un liturgia *misional*, del aspecto *misional* de Oberamergau... Y la consecuencia práctica de esta nueva terminología es que se da gran impulso, sobre todo a las obras de apostolado *interno*, y se deja en segundo plano, o incluso se olvida del todo el apostolado que hasta los últimos años se tenía como *exclusivamente* misionero.

En *Holanda* pasa algo semejante a lo que pasa en Alemania. En sus Revistas y en su Prensa hay toda una floración de estudios que se dicen *misioneros*. Se habla de implantar la Iglesia en las *fábricas* de Amsterdam o en el *puerto* de la capital; se pone en el mismo plano, o incluso se opone a las obras pontificias misionales, la «*Obra episcopal misionera*» para la conversión de los apóstatas y de los no-católicos; se afirma que cualquier sacerdote que se dedique a la conversión de los apóstatas es *misionero* en su sentido pleno, y que para serlo no es necesario ir hasta los países extranjeros; se invoca el orden de la caridad para dar mayor impulso a la *misión interior*.

En *Inglaterra*, una revista inglesa [117] incorpora a toda Inglaterra al mundo misionero; y en *Estados Unidos*, el Obispo misionero norteamericano, Mons. Francisco Ford, se queja de que la denominación de «*foreing Missions*» se oponga, en el uso lingüístico de los Estados Unidos, a la «*home Missions*» [118].

En *Italia* hay que señalar la publicación de un artículo en el Osservatore Romano, de 17 de enero de 1951, titulado «*Cooperazione laica e missioni*», en el que se trata simplemente la cuestión del apostolado laico en un mundo secularizado.

Finalmente, en *Bélgica*, el canónigo Cardijn, después de un viaje de estudios por Africa y América, tiende a proclamar como país de *misión* al mundo entero: «La Parroquia misionera, la acción católica misionera, la acción social, todo no es más que diversos aspectos de este apostolado *misionero*» [119].

En el artículo que Cardijn publicó en *Masses ouvrières* [120] expone muy bien su pensamiento en este particular: Cuanto más reflexiona uno, decía en aquel artículo Cardijn, en los problemas que plantea la unificación del mundo obrero, tanto más se llega a la conclusión que parece ineludible: es necesaria una solución positiva humana y cristiana a la vez; esta solución positiva, únicamente puede traérnosla un *apostolado misionero mundial*. Jamás ha aparecido más evidente la

---

[117] *Blacfriars*, diciembre 1949.
[118] Cfr. *China Missionary Bulletin*, juin 1950, pp. 133-135.
[119] *Ibidem*, 1950, p. 535.
[120] *Masses Ouvrières*, 1949, n. 47, pp. 4-18.

esencia misionera de la Iglesia, y más urgente su expresión. La Iglesia es esencialmente misionera... La Parroquia misionera, el clero misionero, la acción católica, lo mismo que la acción social, no son más que dos aspectos distintos de este apostolado misionero que hoy es más urgente que nunca y del que la Iglesia, felizmente, se preocupa hoy toda entera. Podemos decir que en ninguna otra época de la Historia se ha sentido mejor el espíritu misionero, la preocupación misionera, la esencia misionera de la Iglesia Católica...».

Un autor belga, M. FOLLIET, tiene un estudio sobre estos temas en su trabajo: *Problèmes de l'Eglise en marche* [121], en el que expone la confusión introducida por la aplicación a realidades diversas del mismo adjetivo *misionero*. «Misionero..., nos dice en ese estudio, una palabra que está ya de moda, una palabra clave que abre los corazones jóvenes, una de esas palabras a cuyo paso se reconoce una generación. Como sucede con todas estas palabras, se llega hasta el abuso. Por eso engendra tantas confusiones al tomársela como sinónima pura y sencilla de la palabra *apostólico*. En su riqueza y en su equívoco se aplica a realidades bien diferentes, a colectividades y a personas, a actividades permanentes y pasajeras: Misión de Francia, Misión de París, Misión de Longwy, Parroquia misionera..., son otras tantas realidades que tienen, sí, algún parentesco, pero que presentan al mismo tiempo diferencias bien notables». M. FOLLIET en su artículo se ocupa de precisar bien los diversos sentidos de esta palabra y de poner de ese modo en claro lo que ha de sostenerse en este campo, donde la vegetación luxuriante de la vida produce a veces dificultades y sombras.

Distingue FOLLIET *cuatro* sentidos principales de la palabra *misionero*:

1) Un sentido *restringido*, antiguo, y por decirlo así, tradicional. Se refiere a lo que llamamos *misiones extranjeras*. El misionero es un hombre que sale de su patria y que en un país extranjero se adapta a las costumbres locales para predicar mejor el mensaje de Cristo. La misión en tierra no cristiana supone una expatriación y una adaptación. Durante mucho tiempo se ha insistido mucho en la primera y no tanto en la segunda. Desde BENEDICTO XV se insiste ya también muchísimo en la adaptación, gracias a los progresos que va haciendo la Misionología.

2) Un *segundo sentido*, tradicional también, pero más reciente, llama con el término de *misión* a los ejercicios espirituales colectivos, que desde hace un par de siglos se proponen en las Parroquias y que constituyen un revivir religioso en los pueblos. Así se puede hablar de una *misión* parroquial, y pueden llamarse *misioneros* a los diversos sacerdotes que se consagran a este género de apostolado: son misioneros *diocesanos*.

3) Un *tercer sentido*, más reciente y bastante general, se aplica

---

[121] *Témoignage Chrétien*, 1949, pp. 45-57.

sobre todo a comunidades consideradas como misioneras porque participan en el apostolado misionero de la Iglesia. Según esta acepción puede definirse a la Parroquia como una comunidad misionera, o también hacer resaltar el espíritu misionero de la Acción Católica. Aquí sin embargo puede darse ocasión a confusiones lamentables por un uso no tan recto de las palabras.

4) Finalmente hay que distinguir un *cuarto sentido*, más actual, más preciso, y por así decirlo, más técnico; el sentido que se da, por ejemplo, a la *Misión de París*, a la *Misión de Francia*. En este sentido la palabra *misión* se aplica a fórmulas nuevas, a ensayos, tentativas, búsquedas, aventuras..., que tienen por finalidad el volver a Cristo los ambientes descristianizados, emplazados en tierras cristianas desde antiguo, y el reafirmar la presencia de Cristo en zonas de vida moderna que escapan a su irradiación.

La Iglesia, prosigue FOLLIET en su artículo, envía al misionero *in partes infidelium* para anunciarles el mensaje evangélico e *implantar* la Iglesia visible entre ellos. Pero esta misión *exterior* no sería la única que tuviera como fin la implantación de la Iglesia. El misionero de la Misión de Francia va a *implantar* también la Iglesia en los medios descristianizados. Con lo que la definición de la misión como *implantación* de la Iglesia no sería *específica* de la misión *exterior*. En este caso habría identidad entre la actividad misionera en tierras no cristianas y la actividad misionera en ambientes descristianizados. Y entonces, contra la teoría del P. CHARLES, también se podría hacer aquí la misma tarea apostólica que se hace en las tierras de misión. El abate GODIN está plenamente convencido de ello [122].

El abate GODIN, antes de establecer lo que él entiende por verdadera *Misión*, establece tres categorías de territorios. Trata de la nación francesa, y la distribuye *grosso modo* en tres categorías distintas:

a) Regiones *cristianas* de mentalidad y de cultura, y practicantes además. A éstas, aunque algunos quieran incluirlas también en un ambiente de misión por el peligro que tienen de resfriarse y descristianizarse, GODÍN no las tiene como tierras de misión (p. 15).

b) Regiones no *practicantes*, pero de cultura y civilización cristianas; esta categoría la constituye la mayor parte de Francia. Aún estas regiones no han de ser tenidas como tierras de misión, pues todos ven que en ellas queda un fondo cristiano, una civilización cristiana (pp. 16-18).

c) Regiones *paganas:* son las tierras de misión de Francia, y estas regiones se dan en algunas regiones rurales de Francia, y se dan sobre todo en algunos arrabales de las grandes ciudades francesas: no se ven allí prácticas cristianas ningunas, ni civilización cristiana: Sí, estamos en pleno país de misión. Si en algunos aspectos no estamos tan abajo

---

[122] FRISQUE JEAN, *La Mission et l'Eglise particulière*, en «Eglise Vivante», 1949, pp. 397-400.

como los paganos que tienen sus ritos y costumbres; en otros, en cambio, estamos en peor situación: los pueblos atrasados que se llaman salvajes han guardado sus tradiciones seculares, algunas verdades de la Revelación primitiva. Aquí no hay nada, es la nada, pero... con la civilización adelantada de un país (pp. 19-21).

Después de este estudio preliminar, ya puede pasar el abate GODÍN a definir lo que él entiende por misión. ¿Qué es una misión?

«Una misión, dice GODÍN, es la renovación del gesto de Cristo que se encarna y viene a este mundo para salvarnos; una misión es el anuncio de la Buena Nueva a los que la ignoran. Tanto en el sentido etimológico como en el uso común recibido, la palabra *misión* indica este *envío* de la Verdad, de la Luz a los individuos y a las asociaciones que están privadas de ella. Un *misionero* va allí donde no hay nada todavía: es enviado para establecer la Iglesia de Cristo en tal comunidad humana, *va a comenzar* una cristiandad. Es necesario volver a decirlo: un *misionero* va a establecer una cristiandad en un país o en un *medio ambiente* que no la posee todavía» (p. 22).

Según esto, el concepto de *implantación* de la Iglesia parece ha de entenderse tanto de la misión *exterior* como de la misión *interior*.

Esta desorientación que acusa GODÍN, se nota también en otros autores franceses. Por la falta de precisión en el concepto de *misión* aplicado a las misiones extranjeras, ha sido difícil distinguir a veces con claridad esta nueva forma de apostolado de la actividad tradicional de las misiones de infieles. Unos ejemplos más.

El P. DEWAILLY, O. P., Superior de los Dominicos franceses de Estocolmo, escribía desde aquella ciudad, que ya se rehusaba sencillamente a hacer la distinción entre las diversas clases de actividades eclesiásticas calificadas de misión, para retener, como único sentido válido, el sentido nominal muy amplio de misión como *envío por Cristo* [123]. Ya antes, en su libro «*Jésus Christ, Parole de Dieu*» [124], había dicho: Misión en tierras de infieles o predicación a los cristianos, todo es lo mismo.

El P. ALEJANDRO DURAND, S. J., se plantea también la aplicación del término *misión* a tan diversas actividades, y se contesta que hay que distinguir entre misión y misión, como hay que distinguir entre paganos y paganos; porque existe el pagano *clásico* de la selva y de los países idólatras, y los neo-paganos, o paganos *modernos* de nuestros países civilizados, ciudadano o campesino, proletario o burgués; este último más cerrado, a veces, que el otro al Cristianismo. El paganismo de la idolatría es un paganismo *positivo* encarnado en los ritos, prácticas, ceremonias, creencias, etc. Es un paganismo de esencia religiosa. Cristo es para él un desconocido. La misión tiene como finalidad plantar la Iglesia. Muy otra es la situación del pagano de nuestras sociedades

---

[123] DEWAILLY, O. P., *Qu'est-ce qu'une Mission?*, publicado primero en «Bulletin des Missions», 1947, pp. 1-19, y luego con algunas correcciones en «La Vie Spirituelle», 1948, febrero, pp. 132-153.

[124] Publicado en la colección «Témoins de Dieu», París. Véase p. 62.

modernas. Su paganismo es más *negativo* y de una tendencia arreligiosa y atea. Vuelve las espaldas al Cristianismo porque lo juzga pasado de moda. En este caso el misionero no tiene que implantar la Iglesia, pues está implantada ya. Tampoco ha de atraer las almas a una práctica religiosa, cuyo sentido no entienden y cuya necesidad no sienten, sino abrir las almas a sí mismas, volviéndolas a hacer sentir la Persona de Cristo. Un mismo espíritu *misionero*, aquí y allá, debe inspirarse en métodos y tácticas muy diferentes [125].

De paso acusa SEUMOIS de un nuevo equívoco a DURAND, por su distinción entre un paganismo *positivo* y *negativo*. También el lenguaje teológico habla de paganos negativos y positivos, pero en un sentido bien diferente. Los negativos son los que *inculpablemente* ignoran la religión católica y por ello no creen en ella; mientras que los positivos son *culpables* porque la rechazaron después de haberla conocido [126].

En el mismo sentido se pronunciaron, al menos en parte, algunos Obispos franceses. El Cardenal FELTÍN creía exagerado llamar tierra de misión al conjunto de Francia, pero sí que era cierto para algunos lugares determinados, sin excluir París [127]. Y hablaba además con agrado de una implantación de la Iglesia en el mundo obrero. El Cardenal LIÉNART, de Lille, se preguntaba en una Pastoral suya de la Cuaresma de 1954 [128]: «¿Estamos en tierra de cristiandad o en país de misión?». Reconoce que en su Diócesis de Lille hay ciertamente una comunidad cristiana establecida, pero que vive en medio de un mundo que se le ha hecho extranjero. Los diocesanos fieles habrán de irradiar al exterior, habrán de ocuparse en hacer surgir una nueva Iglesia entre las masas descristianizadas, y su tarea misionera debe ejercerse también en lo interior de la comunidad cristiana.

REACCIONES CONTRARIAS.

Es verdad que muchas veces, las más quizás, emplean el término *misión* en un sentido *analógico;* pero ello, aun así, no deja de sembrar el confusionismo y el equívoco [129]. Todo ello produjo una reacción benéfica en no pocas revistas.

En julio de 1949, el órgano de la *Unión Misional del Clero de Francia* publicaba la carta siguiente de un Superior del Seminario [130]: «Hay que reconocer que las palabras *misión* y *misionero*, que tenían antes un sentido preciso, y lo siguen teniendo en los documentos de la Iglesia, han

---

[125] DURAND A., *Equivoques nouvelles,* en «Rythmes du Monde», 1947, n. 5, pp. 100-101.

[126] SEUMOIS, *Introduction,* p. 83, nota 254.

[127] En una conferencia a los retiros pastorales. «La Sémaine religieuse de Paris», 3 oct. 1953, p. 898.

[128] N.º 40, pp. 291-298.

[129] Pueden verse no pocos testimonios en LOFFELD, *Le problème,* pp. 320-330.

[130] Cfr. *L'Union Missionnaire du Clergé de France,* 1949, p. 277.

perdido esta precisión y este dinamismo. Su uso exagerado y su aplicación a todas las formas de apostolado moderno, han hecho que para muchos ya no tengan sino un sentido vago y poco preciso. Desde que se publicó el *France, pays de Mission?* ya no hay en los Seminarios mayores más problemas misioneros que los problemas misioneros *internos;* y sin duda que ésta es la razón de por qué la Unión Misional del Clero ha bajado notablemente con relación a los años anteriores a la guerra. Es bien lamentable que esto sea así y que las palabras *misión* y *misionero*, tan frecuentemente empleadas en nuestros días por el clero diocesano, hayan estrechado los horizontes apostólicos a los límites de tal región, de tal Diócesis, que se ha dado en llamar *tierra de misión*. Habituado a este lenguaje, el clero joven de hoy no tiene más que un interés muy débil por las misiones extranjeras. ¡Es una pena! El sentido tradicional de la palabra *misión* es universalista; el sentido actual de esa misma palabra es individualista, particularista, y a este sentido es al que se han habituado, o mejor, al que les han habituado, al clero joven y a los seminaristas. Y será difícil subir contra corriente».

Con respecto a los seminaristas, también se dejó oir en Alemania una queja semejante. La expresaba J. PETERS, encargado de Prensa en la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, en la reunión de Altötting; y también en Francia Mons. FELTÍN, Cardenal hoy de París y Presidente de la Unión Misional del Clero de Francia, repetía las mismas lamentaciones: «En Francia, lo mismo que del lado allá de los mares, el apostolado es y debe ser *misionero*, es decir, anunciador del mensaje evangélico a los hombres que lo ignoran, aunque esos hombres pertenezcan a naciones tradicionalmente cristianas... Pero esta nueva adquisición indiscutible (el nuevo concepto ampliado de misión), puede traer un gran peligro si no se tiene cuidado: el de creerse dispensado de toda preocupación por las tierras lejanas bajo el pretexto de que en su propio país y todos los días, están codeándose con auténticos paganos. Universalismo extraño, a la verdad, que vendría a desembocar en una total indiferencia para todo aquello que no es el medio ambiente en que se vive» [131].

En la *Revue Thomiste*, los dos PP. Dominicos, LABOURDETTE y NICOLÁS, que en principio se sienten inclinados a juzgar favorablemente la obra del abate GODÍN, dan en fin de cuentas un paso atrás: son de parecer que hay que distinguir necesariamente y fundamentalmente la misión de *fuera* y la misión de *dentro*. Siempre habrá una obra específicamente distinta en aquélla que consiste en «*plantar la Iglesia*» allí donde ni material, ni canónicamente ha existido jamás. Para evitar confusiones, dicen esos Padres en la p. 579, basta hacer algunas observaciones. Distingamos ante todo la Iglesia misionera y la actividad misionera de una Iglesia. Una Iglesia puede tener una actividad misionera, es decir, una acción sobre el medio ambiente pagano, sobre su mentalidad,

[131] *Ibidem*, 1950, pp. 41-42.

su cultura, sus instituciones...; y una actividad que llamaríamos «*pastoral*» sobre la comunidad cristiana misma. También hay que llamar actividad misionera aquélla que consiste en formar, en preparar a los cristianos para una actividad misionera, en hacer de la Parroquia una «*comunidad misionera*». Cuando toda una Iglesia está orientada en este sentido, y será necesario que lo esté cuando se trate de un «*país de misión*», esa Iglesia es verdaderamente *misionera*. Cuando no está en país de misión, sino en país de *cristiandad*, aun decadente, la actividad misionera que la penetración creciente, aunque no dominadora, de la mentalidad pagana, hará cada vez más necesaria; esta actividad misionera no será más que una sobreabundancia de su vida, una añadidura a la actividad propia que la define, y que se dirige a la masa de sus fieles, o hacia la integración de conversos individuales dentro de esa masa.

Una segunda observación marcará un retroceso en las posiciones del abate Godín. Si podemos justamente llamar paganismo al estado religioso y moral de ciertos grupos humanos en un país descristianizado, no se puede sin embargo identificar, bajo el punto de vista en relación con la salvación y la religión cristiana, a este *paganismo ateo* y *apóstata* en sus orígenes con respecto a la Iglesia, con el *paganismo religioso de los «infieles»*. La diferencia es harto profunda desde el punto de vista del problema de la salvación y también desde el punto de vista de la integración en la Iglesia, para que haya que distinguir fundamentalmente la misión de *fuera* y la misión *de dentro*. Siempre habrá una obra específicamente distinta en aquélla, que consiste en «*plantar la Iglesia*» donde ni material, ni canónicamente ha sido jamás establecida. Los cristianos de una porción determinada de la humanidad, que van a evangelizar a otra porción de la humanidad para extender hasta ellos la Iglesia, son los que constituyen en su sentido *propio* el apostolado misionero. Pueden utilizarse *analogías*, considerar a las porciones paganas de otro mundo como a las porciones paganas de nuestras ciudades, y considerar el apostolado entre ellas como una expatriación cultural y social. Pero conviene más el evitar una aproximación demasiado estrecha. La noción de misión se aplica con más o menos rigor. En su esencia ella implica la conquista, la integración a la Iglesia Católica de una porción de humanidad pagana, tomada de una agrupación, o como una portadora de una cultura, de una filosofía y de una religión (en el sentido más amplio de la palabra) [132].

Otro misionero francés, Henri Prouvost, antiguo Visitador Apostólico y luego miembro del Consejo General de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, estudió el mismo problema en su revista *Missionnaires d'Asie* [133]. Recordaba ante todo la frase de un sermón de un sacerdote parisiense, Mons. Chevrot: «¿Francia, país de Misión? Digamos

---

[132] Cfr. *Revue Thomiste*, 1946, pp. 579-580.
[133] *Missionnaires d'Asie*, 1949, pp. 97-99.

más bien: Francia, *país de misioneros*». Y enseguida pasa a hacer una comparación entre las condiciones del apostolado en Francia y las de los países misionales. En la Diócesis de París hay un sacerdote para 2.933 habitantes, mientras que en la Diócesis misionera de Cantón hay un sacerdote para 334 católicos y 83.000 paganos... Además, en estos países los católicos están hundidos en un ambiente aún totalmente pagano que perjudica notablemente su perseverancia, circunstancia que no puede alegarse en manera ninguna de ninguna región de Francia. Como conclusión de su estudio, termina M. Prouvost: No puede compararse el ministerio de Francia con el ministerio de los países de misión. Se diferencian *totalmente*. Por ello convendría reservar más bien la expresión «*país de misión*» para aquellas regiones que se han reservado siempre para los que han sido llamados exclusivamente misioneros.

La revista belga *Le Bulletin des Missions*, se adhería en 1949 totalmente a estas páginas de M. Prouvost y transcribía algunas de las ideas por él expuestas: «Más que decir: Francia, país de misión, o Francia, país de misioneros, habrá que decir con más propiedad: Francia, *país descristianizado*. Pero por el hecho de que en algunas Parroquias de Francia el porcentaje de practicantes no llegue al 10 %; o porque una gran parte del pueblo ignore totalmente la religión y no pongan sus pies en la iglesia, ni aun conozcan el nombre de su Párroco; o porque en algunas ciudades y aldeas del campo aumente el número de entierros civiles; o porque en otros lugares los padres no se preocupen de bautizar a sus hijos..., ¿ya por eso vamos a asimilar a nuestro país con las misiones de Asia o del Africa?

»Yo creo que no. Nuestro país está muy descristianizado, pero aun en aquellos que no murmuran quizás una plegaria, ni tienen una inquietud de orden religioso, permanece aún un fondo de cristianismo latente, ignorado quizás, pero muy real. Nuestra gente es muchas veces indiferentista, materialista hasta hacer llorar de pena a sus pastores; pero, conscientes o no, llevan sobre sí varios siglos de cristianismo, aún circula por sus venas algo de sangre cristiana, tienen a veces reacciones cristianas en su comportamiento ante el dolor, ante la muerte, ante la miseria de sus prójimos. No voy a aminorar los estragos causados por más de cincuenta años de laicismo oficial, ni a desconocer las dificultades que encuentran en su apostolado nuestros sacerdotes y párrocos para levantar a esta masa inerte. Sin embargo no podemos basarnos en estas circunstancias desoladoras para concluir que Francia se asemeja a China o a la India: eso es lo que choca a los misioneros. Un país que se descristianiza no es un país pagano. Un país lleno de iglesias, de capillas, de vía-crucis... tiene otra fisonomía muy distinta de la de una región que no ha conocido jamás más que los minaretes de sus mezquitas o las torres de sus pagodas. Nuestros curas de Francia, que en sus Parroquias descristianizadas se esfuerzan por tomar contacto con el pueblo, que tocan con el dedo las dificultades de sus feligreses para vivir una vida cristiana en un ambiente descristianizado, ¿se atreverían a afirmar

que sus parroquianos encuentran en su camino los obstáculos que nuestros misioneros y nuestros convertidos de China y de otras partes encuentran en el suyo? Ciertamente que no. No se puede comparar el ministerio sagrado en Francia con el ministerio de los países paganos. Se diferencian totalmente. Pero, ¿se disminuye por eso el mérito de nuestros apóstoles en Francia al admitir que su trabajo no se asemeja al trabajo propio de los misioneros? Nosotros vivimos aquí en regiones a veces descristianizadas. Pero convendría reservar el apelativo de *tierras de misión* a las regiones servidas por aquéllos a quienes desde antiguo se ha reservado exclusivamente el nombre de *misioneros* [134].

En *Bélgica*, en la revista *Eglise Vivante*, fundada el año 1949, publicaba JEAN FRISQUE un estudio interesante. También se preocupa de este mismo aspecto de la misión. Concluye que la actividad misionera consiste en la fundación de nuevas Iglesias particulares, que son los organismos necesarios para la estructura general de la Iglesia. En Francia, dice FRISQUE, esta tarea está ya terminada, pues sus Iglesias particulares son capaces de ejercer, con las otras Iglesias particulares del mundo, un verdadero intercambio de vida y de energía. Más adelante veremos cómo este autor refuta las ideas del abate GODÍN.

En *Alemania* el principal antagonista del que él llama un «tabú terminológico e ideológico», es el seglar JOSÉ PETERS, agregado de Prensa en la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe. En su magno discurso de Altötting, en agosto de 1950, tomó como punto de partida la Encíclica «*Rerum Ecclesiae*» para delimitar con exactitud la noción de misión y para situarla en el conjunto del apostolado eclesiástico. Comprueba que después de la extensión indebida del término *misión*, va oponiéndose cada vez más el apostolado *interior* al apostolado *misionero*. La amplitud enorme del término ha tenido otras consecuencias (no previstas ni queridas por el P. ZEIGER). Se valen del término *misión*, y al mismo tiempo de su contenido, como estandarte para tocar los corazones y las *bolsas*, y para desviar, sin remordimientos, hacia la caja del apostolado *local* el dinero reunido para las *Misiones*. La inflacción de la palabra *misión* da sobre todo un golpe al universalismo en el pensamiento eclesiástico [135].

En el Congreso Internacional de Viena, tenido en julio del 1950, este desvío del dinero hacia las misiones *interiores* provocó las mismas observaciones de parte de los congresistas alemanes y austríacos. Fue asimismo muy duramente atacada la delegación francesa a propósito de «*France, pays de Mission?*». El canónigo DIDIER, en nombre de la delegación francesa, dio una explicación, por cierto demasiado débil. Un resumen de este Congreso y de su intervención lo publicó DIDIER en *L'Union Missionnaire du Clergé de France* [136].

---

[134] Cfr. *Le Bulletin des Missions*, 1949, pp. 207-209. PROUVOST HENRI, *Missions et missions*.

[135] Cfr. *Le Bulletin des Missions*, 1951, p. 95.

[136] *L'Union Mission. du Clergé de France*, 1961, pp. 174-177.

En *Holanda*, el órgano oficial de la Unión Misional del Clero dio a conocer que la Academia misionera de uno de los Seminarios mayores había cambiado de dirección, tomando en adelante como objeto de sus estudios la misión en sentido *amplio*. La revista teme que el ideal misionero quede torpedeado por esta iniciativa. El hecho de enturbiar y diluir el concepto misionero arrastrará necesariamente consecuencias desagradables para la acción misionera propiamente dicha. (Missie. Actie, 1950, 72-73).

Volvamos a Alemania: Ya en el propio Congreso de Altötting, al que hemos hecho alusión varias veces, recordó a este propósito el presidente del Congreso unas palabras del Card. Van Rossum, Prefecto que fue de la Propaganda Fide: «allí donde progresan las misiones, progresa también la Iglesia; allí donde las misiones bajan, baja también la Iglesia».

En esta misma controversia tomó parte la revista de los jesuítas *Die katholischen Missionen;* en el n. 5 de 1951, año septuagésimo de su fundación, publicó en P. Otto, S. J., un artículo con el título de *Missionsland?* Después de exponer los términos en torno a los cuales giraba la controversia, se apoya, para dar consistencia a todo su estudio, en la doctrina de Pío XII, promulgada primero en 1944 ante los Directores de las Obras Misionales Pontificias, y sancionada después en la *Evangelii Praecones:* «Consilium, quo Evangelii praecones grandi generosoque animo capiunt, eo contendit ut Ecclesia ad *novas regiones* ita propagetur, ut inibi altiores usque radices agat, ac possit quam primum ob suscepta incrementa, nullo iam Missionalium Operum adiumento, vivere ac florescere»[137]. Podría añadirse lo que pocas líneas antes expone en la misma *Evangilii Praecones:* «Eo autem, ut omnes norunt, hae sacrae expeditiones primo loco spectant, ut christianae veritatis lumen *novis gentibus* lucentius affulgeat, utque novi habeantur christiani. Ad illud tamen, extremam veluti metam, contendant necesse est, —quod quidem semper ante mentis oculos esse debet—, ut nempe Ecclesia apud *alios* populos firmiter constabiliatur, eidemque propria, ex indigenis delecta, tribuatur Hierarchia» [138].

Con estos apoyos doctrinales ya puede argumentar el P. Otto. Alemania no es una tierra de misión, pues si la misión consiste, según la doctrina de Pío XII, en la implantación y arraigo de la Iglesia en nuevas tierras donde no existe, ¿cómo podrá llamarse a Alemania tierra de misión, tierra nueva sin Iglesia, a la que deben ser enviados misioneros desde otras partes para que planten la Iglesia y la hagan arraigar entre nosotros? Y no menos se ha de decir esto mismo de aquella nación donde comenzó la nueva moda y significado de la palabra *misión:* de Francia. Convendría conocer el libro publicado poco ha por el canónigo Boulard y prologado por el Sr. Arzobispo de París, Mons. Feltín,

[137] AAS, 1951, p. 508.
[138] AAS, 1951, p. 507.

y cuyo título podríamos traducir por el de «Alza o baja del clero francés» [139].

Boulard establece: «Francia tiene 51.000 sacerdotes para 42 millones de habitantes, de los cuales 35 millones son de católicos no caídos. A cada sacerdote le corresponden 686 católicos y 137 no católicos. Francia pertenece, pues, a las naciones europeas ricas en sacerdotes. ¿Podrá por lo tanto llamarse tierra de misión a una nación tan rica y tan bien provista de sacerdotes? ¿Podrá comparársela con China, Japón o Africa? En las demás tierras misionales que están bajo la Propaganda Fide, corresponden en general 1.041 católicos, 95 catecúmenos y 57.000 no católicos a cada sacerdote. Más aún, los 51.000 sacerdotes de Francia son clero *indígena*, esto es, clero *francés*, mientras que en las Misiones de la Propaganda sólo el 42 % del clero es indígena. Por lo tanto, hay que concluir que Francia no es tierra de misión; ni Alemania tampoco.

»Alemania tampoco es tierra de paganos. Si Alemania no puede tenerse como tierra de misión porque no es ninguna región *nueva* sin Iglesias y porque el trabajo eclesiástico entre nosotros no puede llamarse misionero, y porque no se puede tratar de implantar ni arraigar en nuestro suelo la Iglesia nueva, tampoco puede tenérsela como tierra de paganos. Desgraciadamente, también hoy la palabra *pagano* es una *palabra-tópico* sin significación propia ni consistencia, como sucede con la palabra *misión*. Es una desorientación el designar con el nombre de *paganos* a los no cristianos de las auténticas misiones y a los *medio*, o *cuarto*, o aún menos cristianos de las naciones desde antiguo ya cristianas, *confundiéndoles* a ambos con un mismo término. La postura religiosa de los paganos tradicionales, de los no cristianos aún —incluyendo los mahometanos— de Asia, Africa y Oceanía, es ciertamente *muy otra* de la posición religiosa de los *neo-paganos*, de los apóstatas de Europa y América. Entre los antiguos paganos y los neo-paganos se abre un abismo espiritual, que es tan ancho y tan profundo como todo el cristianismo. Los antiguos paganos y los musulmanes de las misiones auténticas son hombres *religiosos*, y no raras veces piadosos en su mundo, mientras que los neo-paganos que viven entre nosotros son la mayor parte de las veces, *impíos*, *ateos*, y aun perseguidores y enemigos de Dios. Podemos decir que el antiguo paganismo está en camino hacia Cristo, mientras que el neo-paganismo está fuera del camino de Cristo... El antiguo paganismo es religión, es por ello cultura; el neo-paganismo es irreligión, es incultura y barbarie. Esta pequeña exposición nos demuestra cómo es irracional el llamar con las mismas palabras a cosas y conceptos tan distintos... Más que Alemania tierra de misión, hemos de llamarla Alemania misionera, que ha de ser la palabra redentora de nuestro tiempo. No una Alemania que sueñe siempre en sus propias necesidades religiosas, sino una Alemania ca-

[139] *Essor ou declin du Clergé de France.*

tólica, que despierte en sí el poder de contribuir a ayudar en las necesidades de los demás» [140].

Conexión con estas ideas tienen las palabras que Pío XII dirigió a los católicos reunidos en septiembre de 1948 en el Congreso de Mainz (Maguncia): «Si hoy, les decía, la Diáspora, con todas sus miserias, se ha más que duplicado; si esa Diáspora ha llegado a ser *como* una «tierra de misión», teniendo necesidad de ayuda a corto plazo; que al menos siga siendo entre vosotros como una cuestión de honor, como lo ha sido en tiempos pasados, el dejar lugar propio a la actividad misionera mundial de la Iglesia. Seguid siendo conscientes del hecho de que sois miembros de la familia católica que abraza al mundo *entero* [141].

En *España*, gracias a Dios, no han entrado aún las nuevas corrientes *neo-misioneras* que hemos visto en otras naciones europeas. Distinguimos, sí, entre misiones populares o internas y entre misiones extranjeras. Llamamos misioneros a los abnegados sacerdotes que van de pueblo en pueblo suscitando la vida cristiana de fervor práctico y profundo; pero sabemos también que el apostolado misionero, propiamente tal y genuino, es el que se despliega en las tierras de misiones y en favor de las tierras de misión, a las que ayudamos con nuestras oraciones, con nuestras limosnas y con nuestra prestación incluso personal. En España tenemos y conservamos y estimamos en su justo lugar el trabajo misional de la Iglesia misionera y de nuestros abnegados misioneros, que consumen su vida lejos de la patria.

Quizás a la luz de este estudio sobre el erróneo concepto que se da a la Misión en esas naciones europeas, pueda comprenderse mejor la última Instrucción de la Propaganda Fide sobre el modo justo de hacer las colectas por las Misiones. Esa instrucción se dio en Roma en la fiesta de San Pedro y San Pablo, 29 de junio de 1952. Decía esa Instrucción que el pueblo cristiano se viene interesando desde muchos años a esta parte, y cada vez más, por la gran causa de la propagación de la fe entre los infieles, para la cual ha dado generosamente no sólo sus hijos, sino también sus recursos materiales. A fin de que las colectas se desenvolvieran conforme a lo mandado por los Sumos Pontífices y por los Sdos. Cánones, le parecía bien dictar algunas normas que unificaran y respetaran el fin propio de las citadas colectas. Entre esas normas, hacen más a nuestro caso la norma segunda y la cuarta. La segunda dice:

«Los Institutos misioneros, al promover cualquier actividad de cooperación misional en país católico, deben obtener el permiso del Ordinario del lugar por medio de la Dirección Diocesana de Misiones, y evitar aquellas denominaciones y formas que pudieran engendrar en la mente de los fieles alguna confusión sobre la finalidad de los mis-

---

[140] Otto, S. J., *Missionsland? Die katholischen Missionen,* 1951, pp. 131-135.
[141] AAS, 1948, p. 418.

mos Institutos y los fines asignados a las Obras Misionales Pontificias o crear graves obstáculos al desarrollo de estas últimas». Es natural, dado el anterior confusionismo.

La cuarta dice así: «Los Directores Nacionales deben vigilar para que nadie, aprovechando los fines propios de las Obras Misionales Pontificias, organice cuestaciones por las Misiones en general con el fin de ayudar a territorios no dependientes de la Sda. Congregación de Propaganda Fide».

Estas normas tienen especial aplicación, como es natural, en aquellas naciones o regiones que, como hemos visto antes, desviaban para otros fines locales las limosnas recogidas bajo el pretexto de fines misionales. Era claro, había una confusión en la aplicación del término de *misión*.

Es curioso notar que también entre los protestantes se agita este mismo problema. Veamos sólo un ejemplo: la *The International Review of Missions*. En abril de 1950 puede leerse que «los cambios formidables que se producen, tanto en los países de ultramar como en las naciones de acá, lanzan un desafío al carácter mismo del motivo de la misión; que las condiciones en que viven actualmente las Iglesias antiguas se acercan cada vez más a la situación misionera "en su antigua significación de este término"» [142]. En el mes de julio, p. 259, afirma otro autor que hoy el mundo entero, más claramente que nunca, es tierra de misión; y por tanto hay que concluir que el concepto de misión necesita un examen nuevo y bien profundo [143].

Por la exposición de la doctrina que hemos hecho, ya podemos pensar que hay que decir tanto de la obra del abate Godín, *France pays de Mission?*, como de la amplitud que se da a esta palabra y a este concepto, tanto dentro de Francia como en algunas otras naciones europeas.

Sencillamente, ese concepto tan amplio no se puede admitir, y además es perjudicial positivamente, pues engendrará en muchos católicos confusiones lamentables, y contribuye además a enfriar en muchos corazones el amor y el entusiasmo por las auténticas tareas misionales.

¿Postura de compromiso?

Quizás algunos tengan como demasiado radical la conclusión anterior, y quieran buscar una solución de compromiso. Porque al fin y al cabo, aunque hay una distinción real entre la actividad misionera y las otras actividades apostólicas, pero no hay una diferencia específica plena. La identidad radical de todas las actividades de la Iglesia, la unidad substancial de su *misión*, explicaría en parte este modo

---

[142] Cfr. *The International Review of Missions*, 1950, pp. 153-154.

[143] Loffeld, *Notre concept de Mission*, en «Bulletin des Missions», 1951, pp. 91-108.

analógico de hablar: no se trata de una dualidad de actividades; no hay más que una sola Iglesia que siempre y en todas partes está en continuo crecimiento. Si los acatólicos de Holanda o los descristianizados de Francia vuelven a la Iglesia, también lo aprovecharán los Católicos de China o del Japón, porque se ha verificado al fin y al cabo un crecimiento de la Iglesia, que es una en todos y para todos.

Es verdad, pero dentro de esa identidad se dan también diferencias capitales, como es la que proviene de la doble actividad de la Iglesia *mitente* a la Iglesia *enviada*, o de la Iglesia *in fieri* y de la Iglesia ya *constituida:* todo ello es una misma y única Iglesia de Cristo, pero una es la Iglesia *completa* y otra es la Iglesia *misional*, una modalidad que no se da precisamente en las actividades específicas de ambas Iglesias. Con todo, algunos insisten en que también para estos países *descristianizados* puede tener una eficacia particular la aplicación del concepto y término de *misión*, pues vendría a ser como un examen apostólico de conciencia que revolucionaría a su vez los correspondientes métodos de apostolado para con millones de hombres que han vuelto sus espaldas a Dios. No habría dificultad, evidentemente, si se insistiera en la *analogía* del mismo término aplicado a dos actividades distintas; el peligro está cuando se trata ya de forzar una *identidad* entre ambas.

La mayoría de los autores que tratan este punto, hablan explícita o implícitamente del carácter *analógico* del concepto *misión* [144]. Lo admiten *explícitamente entre otros*, los PP. Labourdette y Nicolás, dominicos ambos [145], el sacerdote Guy du Pasquier, sacerdote de la *Misión de Francia* [146], el P. A. Rétif, S. J. [147]; e implícitamente lo hacen otros como Mons. Suenens, en su obra *L'Eglise en état de Mission* [148], que sobreentiende siempre en sentido amplio el término *misión* [149].

Ciertamente que el uso *analógico* del término *misión* es legítimo; siempre que se pongan de relieve no sólo las semejanzas, sino también las *diferencias* de una y otra misión. Pero ¿será *oportuno?* Es otro aspecto del problema. Muchos misionólogos se inclinan por la negativa: unos por una especie de patriotismo, otros por razón de claridad que tiene su importancia para todas las actividades de la Iglesia; y la mayor parte por las necesidades apremiantes de más de la mitad del género humano que considera la Iglesia como objeto propio de su actividad misionera. Entre ellos podemos indicar

---

144 Loffeld, *Le problème*, p. 331 ss.

145 Cfr. *Revue Thomiste*, 1946, p. 580.

146 Cfr. *La Vie Intellectuelle*, 1952, Juillet, pp. 68-72.

147 Rétif A., S. J., *Introduction à la doctrine pontificale des Missions*, París, 1953, p. 10, n. 2.

148 Publicada el año 1955 en Desclée de Brouwer.

149 Pueden verse unos cuantos testimonios más y su discusión en Loffeld, *Le problème*, pp. 331-333.

unos cuantos. A. MINÓN [150], LABOURDETTE - NICOLÁS [151], Mons. PAVENTI [152], el P. Jos. - OTTO, S. J. [153], el P. DESTOMBES, de las Misiones Extranjeras de París [154], Mons. BLANCHET, Rector del Instituto Católico de París [155], el P. benedictino Dom GILLES DE PÉLICHY [156], Mons. A. MULDERS [157], el P. H. KÖSTER, del Verbo Divino [158], etc., [159].

Otros autores, en fin, se oponen en absoluto a este empleo, aun analógico, del término *misión*. El canónigo CRISTIANI habla de una «fábula», a la que convendría «cortar las alas» [160]. La Revista *Ecclesia*, francesa, dice que no se trata más que de un «*slogan*» [161], y el abate HENRI PETIT lamenta «la influencia nefasta del slogan *France pays des Mission* mal comprendido [162]. El P. QUEGUINER, de las Misiones Extranjeras de París indica entre los factores particulares desfavorables de la cooperación misionera, la disminución del sentido católico (universal) en Europa como consecuencia del énfasis sobre Europa «país de Misión». Los católicos reflexionan estrechamente: la misión está entre nosotros ¿por qué buscarla más lejos? [163].

El abate GUY DU PASQUIER, aunque admite el uso legítimo dentro de los límites de una sana analogía [164] dice, sin embargo, que el emplearlo sin más a modo de cualificador de métodos y recetas, es reprobable [165]. Finalmente el P. A. MUNSTERS MSC critica el libro de Mons. SUENENS, *L'Eglise en état de mission*, en cuya introducción dice el autor que para él el término «apostólico» será generalmente sinónimo de *misionero* en su sentido amplio [166]. El P. MUNSTERS puntualiza que esta manera de expresarse crea confusión; la obligación apostólica no se cumple con el ejercicio del deber apostólico con respecto al propio medio [167]. Y añade más aún: que la introducción del autor nos parece tan llena de un determinado prejuicio diocesano. que ha de ser tenida como funesta para el pensamiento misionero [168].

---

150 Cfr. *Revue Ecclésiastique de Liège*, 1945, pp. 293-294.
151 Cfr. *Revue Thomiste*, 1946, p. 580.
152 Cfr. *Le Missioni Cattoliche*, 1950, p. 1.
153 Cfr. *Die Katholischen Missionen*, 1951, pp. 131-135.
154 Cfr. *L'Union Missionnaire du Clergé de France*, 1951, pp. 284-291.
155 *L'Eglise responsable du Monde*, París, 1952, pp. 6-9.
156 Cfr. *Le Bulletin des Missions*, 1952, pp. 1-11.
157 Cfr. *Het Missiewerk*, 1954, p. 74.
158 *Vom Wessen und Aufbau katholischer Theologie*, Kalderkirchen, 1954, páginas 120-122.
159 LOFFELD, *Le problème*, p. 334.
160 Cfr. *L'Ami du Clergé*, 1951, p. 680.
161 Cfr. *Ecclesia*, París, 1952, noviembre, p. 3.
162 *Forma Gregis*, Mortefontaine, 1953, noviembre, p. 5.
163 *Visión universelle du Catholicisme* (curso policopiado), París, Rue Monsieur, 1953, p. 26.
164 Cfr. *La Vie Intellectuelle*, 1952, juillet, p. 69.
165 *Ibidem*, p. 72.
166 SUENENS, Mons., *L'Eglise en état de mission*, p. 10.
167 *Ons Geestelijk leven*, 1955-1956, p. 362.
168 *Ibidem*, p. 362.

Para evitar toda clase de equivocos, algunos como KÖSTER [169], L. RÉTIF [170] y K. DE GIER [171] proponen la selección de otra palabra distinta para designar este apostolado extraordinario en el interior de las Iglesias establecidas, aunque ellos no designan el nombre. Se ha hablado de *acción apostólica* por el Canónigo LECLERCQ [172], pues el término de apostolado, como sinónimo en su origen de *misión*, tiene también su sentido de conquista, y puede muy bien designar la actividad que está cada dia más necesitada dentro de las diócesis para reconquistar incrédulos, indiferentes o paganizados.

Al final de su estudio, nos da también el P. LOFFELD su propio parecer, que ciertamente, parece equilibrado. Podría uno preguntarse si la causa de la Iglesia queda bien servida por la continuación de una analogia ideológica y terminológica, que en realidad no carece de fundamento; pero que identifica cosas que la misma Iglesia distingue, que nivela las necesidades tan graduadas de los pueblos, que crea un peligro tanto para la expansión cultural de la Iglesia, como para su continuado crecimiento... Una sólida formación misionera y apostólica de los fieles y del clero, a partir de la toma de conciencia de nuestra solidaridad en el Cuerpo Mistico, servirá a la causa de la Iglesia en todos sus aspectos. Ella nos dará la síntesis de todas las actividades eclesiásticas, y llevará a un despliegue diferenciado de estas actividades que permita captar las grandes fuerzas del único río y dirigirlas en el sentido que exijan las necesidades de los pueblos. El juego demasiado activado de la analogía no conducirá más que a la confusión, a la incertidumbre, a la oposición, al desperdigamiento de fuerzas. Y al contrario, una analogia *moderada* impedirá la demasiado grande especificación de las actividades eclesiásticas, y abrirá los ojos a las profundidades de un misterio único: la Misión, efusión en el mundo, de la Santisima Trinidad: el Padre que envía al Hijo, Dios-misionero del Padre [173]; el Padre y el Hijo que envian al Espíritu Santo, quien a su vez *anuncia* al Cuerpo humano-divino de Cristo, que es la Iglesia, y que dirige su crecimiento único en si, pero diferenciado en sus modalidades... *dividens singulis prout vult* [174].

¿Hacia una supresión del término Misión?

La interrogación no va fuera de camino. Hoy nos encontramos en todo el mundo misionero con elementos y circunstancias que no han

---

169 *Vom Wessen...*, p. 122.

170 Cfr. *L'Union Missionnaire du Clergé de France*, 1952, p. 76.

171 *Levende zielzorg*, Utrecht-Antwerpen, 1954, p. 36.

172 Cfr. *Eglise Vivante*, 1950, p. 14.

173 De este Dios-misionero: *the God-Missionary*, hablaba Pío XII en su mensaje radiofónico a los Ordinarios y fieles de Norteamérica la víspera del Día Misional, 19 octubre 1940. Cfr. AAS, 1940, p. 425.

174 LOFFELD, *Le problème*, p. 336.

existido antes: un *nacionalismo exagerado* que está azuzando a los pueblos misionados, en Asia primero y actualmente en la inmensa mayoría de los pueblos africanos. A ello hacía alusión precisamente Pío XII en la *Fidei donum*, cuando exponía con dolor los peligros que acechaban el desarrollo misionero.

Este nacionalismo exagerado ha sacudido, muchas veces demasiado prematuramente, a no pocos países, hoy preponderantemente africanos, como ya lo manifestó la famosa Asamblea de Bandung, tenida desde entonces como símbolo del fin del colonialismo, y de un despertar pujante de nacionalismos acerados.

La mayor parte de esos pueblos, recordaba en la Encíclica Pío XII [175] está pasando por una fase de evolución social, económica y política, preñada de consecuencias para su futuro, y no siempre permiten, aun a los hombres más prudentes, el graduar las etapas que serían en definitiva necesarias para el bien verdadero de esos pueblos. Sin embargo, la Iglesia que en el curso de los siglos, ha visto nacer y engrandecerse muchas naciones, no puede dejar de prestar una atención especial a la adquisición por parte de esos pueblos, de las responsabilidades inherentes a la libertad política; la evolución ha sido quizás demasiado rápida, pues de un estado primitivo está pasando, o queriendo pasar, al estado social, político, cultural y material del hombre blanco; pero tienen el peligro de dejarse fascinar más bien por sus progresos técnicos, olvidando sus valores morales.

Esta postura extrema ha originado repercusiones contrarias a los intereses de las naciones, basadas en razones históricas de desvío, e incluso odio exacerbado al pueblo colonizador [176], y en razones culturales que aprecia en demasía su propia civilización nativa en contraposición a otras culturas extrañas.

Aquí encuentran su explicación determinadas medidas tomadas contra los misioneros extranjeros en algunos países de misión. Evidentemente que no es justo del todo semejante proceder, pues, como advierte el Papa, han de conocer como debido a Europa el mérito de su progreso: sin su influencia, extendida a todos los dominios, podrían ser arrastrados por un viejo nacionalismo hacia el caos y la esclavitud. Debe continuarse una obra de colaboración constructiva libre de prejuicios y susceptibilidades recíprocas, preservadas de las seducciones y estrecheces del falso nacionalismo, y capaz de extender a esas poblaciones, ricas en recursos y con un prometedor futuro, los verdaderos valores de la civilización cristiana, que han dado ya tan buenos frutos en otros continentes.

Pero el peligro está ahí, negro, inminente, amenazador, desafiante

---

[175] *Fidei donum*, AAS, 1957, p. 229.

[176] Lo hemos visto en diversos pueblos de los que últimamente han llegado a la independencia, antes Indonesia con respecto a Holanda, y hoy el Congo con respecto a Bélgica.

incluso a la obra de Occidente, que en la antigua colonización aunaba los esfuerzos de la Iglesia y de los Estados para proporcionar una civilización y una cultura superior a aquellos pueblos, aun los más primitivos. Muchas veces tienen que emigrar los anteriores *colonizadores*, a los que por cierto deben su estado superior de cultura; y con ellos se ven forzados, muchas veces también, a emigrar los *misioneros*, porque esos nacionalismos peligrosos y acerados no saben distinguir entre *cultura* y *religión*, y envuelven en un mismo odio toda la obra espiritual y material del blanco.

De este punto concreto hablábamos en nuestra obra *Adaptación misionera* [177]. Como decíamos allí, en muchos de esos nacionalismos se trata incluso de millones de paganos cuyas aspiraciones, más o menos confusas, se vuelcan claramente en prevenciones contra todo lo que no es de su propio país. Aunque la Iglesia aparezca a sus ojos como realmente desligada de empresas temporales con potencias extranjeras pero siempre quedará considerada como una potencia cuyo centro está en el Extranjero. Es el caso de China. Los comunistas no atacan la Religión católica como tal, sino su dependencia de Roma, que consideran como una potencia *extranjera;* de ahí la fórmula de una iglesia católica *nacional*. Y no es posible una actitud de desprecio o de autosuficiencia, apoyada fácilmente en los principios de la desigualdad de las razas y de la superioridad absoluta de la civilización occidental. Este desprecio les exaspera más, y la represión no hace sino retardar, empeorándolas, las consecuencias fatales.

De todos modos, esta actitud retante de los nacionalismos exagerados en los países de misión, ha empujado a algunos más tímidos, o más tolerantes, a buscar un cambio en su posición, que llega incluso a querer *suprimir* la ya consagrada nomenclatura de *misión* en la acción salvadora que la Iglesia ejerce con esos pueblos. Se apoyan en las diversas significaciones que se le han dado en los siglos pasados, y que pueden ser una dificultad seria para nuestros tiempos de hoy.

A veces esas significaciones antiguas tienen hoy mucho de enojosas: la *misión*, *las misiones*, hacen pensar a muchos en una *conquista armada*, en un ambiente de *martirios*, en una explotación egoísta, o un torcido *colonialismo;* y aun hoy evoca para otros un concepto de determinado *paternalismo* por una parte, y por otra una *inferioridad* cultural y racial. Se han dado casos de pueblos civilizados ya, que han pedido por vía diplomática no seguir siendo llamados en nuestra nomenclatura *países de misión;* y otros pueblos de culturas menos desarrolladas sienten reacciones violentas contra toda clase de paternalismo y todo vestigio de una postura superior. Aquí encuentran estos autores las razones prevalentes para suprimir el término *misión*. De ahí que se note una tendencia a suplirlo con otros términos que no envuelvan esos inconvenientes: agrada ya la nueva expresión de *Iglesias jóvenes*, como

---

[177] SANTOS ANGEL, S. J., *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1958, pp. 133-135.

queriendo indicar que sólo la juventud o *recentez* de las nuevas cristiandades es lo único que los distingue de sus antepasados en la fe [178]. Esta nueva expresión va extendiéndose sobre todo entre los protestantes.

Escrúpulos modernos

También los católicos acusan el malestar. Unos ejemplos tan solo. El Secretariado Internacional del *Laicado Misionero*, resolvió en una sesión tenida en Bruselas el 2 y 3 de octubre de 1954, cambiar su nombre, y llamarse para adelante: *Unión Católica de cooperación interracial*. Alegaban como motivo la identificación que de hecho se había producido entre los términos *misionero* y *colonial* [179]. La Asociación holandesa de acción *misionera* de laicos universitarios, siguió este mismo ejemplo proponiendo una nueva denominación apropiada, aunque con la reclamación de varios. El Boletín francés *Ad lucem*, suprimió también en 1955 el subtítulo de *Laicado Misionero;* como el órgano católico *La Croix* ha suprimido también (en cuanto al título, no en cuanto al noticiario mismo) su «página *misionera*».

El Boletín *Ad Lucem* se definía para adelante como una *Asociación interracial*. Suprime el vocablo *misionero* por razones de *oportunidad*, pues ese término ha venido a ser *sospechoso* para muchos países de Asia y Africa [180], y porque se ha producido de hecho un cambio real en la situación de los países de misión, que «van a desaparecer del mapa religioso del mundo» [181]. En consecuencia, los seglares ya no volverán a comportarse como *misioneros*, sino como «agentes en un plan de fraterna igualdad» [182].

El académico de Lengua Daniel-Rops, decía en un discurso pronunciado en París el 7 de junio de 1956 [183]: «La perspectiva que se llama aún *misionera* a falta de otro término para designarla, ya no es la misma. Para el predecesor inmediato de Pío XII, la tarea fundamental del apostolado era implantar la Iglesia donde no lo está. Con Pío XII esta intención permanece ciertamente, pero se complementa con otros y más amplios designios.» Luego sigue hablando del ensanchamiento de la palabra *misión* a partir de unos quince años para acá, pues ya no se aplica exclusivamente a las «empresas de evangelización de las zonas paganas, de los que se llamaban países de misión». Ya no hay blancos por una

---

[178] Bruls Jean, en *Eglise Vivante*, 1954, p. 398 y 411.
[179] Loffeld, *Le problème*, p. 365.
[180] *Ad Lucem*, 1955, p. 7.
[181] *Ibidem*, p. 8.
[182] *Ibidem*, p. 9.
[183] Daniel-Rops, *Pie XII à la taille du Monde*, en «Les Missions Catholiques», 1956, pp. 194-200.

parte que llevan la verdad, de que son depositarios, a la otra parte que la constituyen los pueblos de color. Y termina: «Hoy necesitamos una nueva teología misionera, y es la que ahora se está ya edificando» [184].

Son palabras altisonantes. Esa *cesura* o interrupción de que habla el académico francés, no la ponen los misionólogos entre unos Blancos privilegiados, y unas razas abandonadas; sino que existe de hecho entre grupos humanos que tienen ya y forman una Iglesia, y otros grupos, humanos también, desprovistos todavía de este organismo de salvación. Por lo demás, como acotaba atinadamente la revista vanguardista *Eglise Vivante:* «Se tiene a veces la impresión de que la selección intelectual francesa se contenta pronto con grandes ideas generales, que empujadas hasta el fondo, ocultan un cierto número de confusiones importantes» [185].

Esta tentativa de la supresión de la palabra *misión* parece tener su raíz sobre todo en la aversión de los pueblos modernos a toda forma de *colonialismo* y *paternalismo*, y a toda apariencia de superioridad. Se dice que todas estas representaciones anejas, empañan la palabra *misión*. A nuestro parecer, arguye el P. Loffeld [186], y nosotros estamos con él, estos hechos no deben llevar a la supresión de la razonable palabra *misión*, suponiendo que se consiga llevar en este sentido a la conciencia cristiana. Lo más que puede concluirse es que hay que *revalorizar*, repensar su contenido tradicional auténtico, y desgajar de la palabra determinadas taras hereditarias de los últimos siglos anteriores. Tarea es de los teólogos de las Misiones, estudiar con la ayuda del Magisterio de la Iglesia, el contenido que la Revelación misma ha dado a este vocablo. No se trata de valores materiales ni de relaciones terrenas entre diversos pueblos y razas, sino de unos valores más altos, espirituales, sobrenaturales, que unos pueblos que los poseen tratan de trasvasar a otros pueblos que los ignoran. Y entonces los países de Iglesias en formación ya no se extrañarán de ser llamados países de *misión*, por estar retrasados en el aspecto de Dios y su revelación, que están ya en caminos de conseguir con la ayuda de unos enviados de Cristo, y apoyados en sus propios valores hereditarios.

Es mejor ganar la confianza y la simpatía de los pueblos misionados, mostrándoles sinceramente, con actitudes y con actos, que las Misiones tienden efectivamente a ayudarles a ponerse en pie de igualdad absoluta con las Iglesias antiguas; que no tender a halagarlos insinuando palabras y frases que les persuadan ha sido alcanzado ya ese estado, confundiendo así malamente el ideal perseguido con la realidad concreta [187].

---

[184] *Ibidem*, p. 199.
[185] Cfr. *Eglise Vivante*, 1950, p. 115
[186] Loffeld, *Le problème*, p 367.
[187] *Ibidem*, p. 368

No, no hay que sacrificar la palabra *misión;* hay que revalorizarla, purificarla del polvillo que han ido depositando sobre ella una mentalidad general, ya pasada de moda, o un método misional mal entendido, o una cooperación miope trasnochada. Siempre será eterno y tendrá un valor divino el «Como me *envió* mi Padre a Mí, así os *envío* Yo a vosotros». Siempre esta *misión* de la Iglesia será la continuidad de la misma *misión* de Cristo, símbolo de las propias *Misiones* trinitarias.

II

MISIONOLOGIA PROTESTANTE

La acción misionera de la Iglesia ha existido siempre, y la historia de las Misiones también; no así la Misionología que, como ciencia especial, es de nuestros días. El mandato de Cristo de evangelizar a todo el mundo [1] impuso ya desde el principio el *derecho* a misionar y la obligación a eso mismo; esto nunca ha sido objeto de discusión, aunque en algunas centurias haya estado la labor misional algo más retrasada.

La Misionología, en cambio, como disciplina particular, al menos en su sistematización científica, es contemporánea. Existían sus elementos es verdad, pues se apoya en la Escritura, en la Tradición y en el Dogma; pero faltaba una valoración que los redujera a sistema científico. Hoy ya podemos hablar de Misionología [2].

La idea comenzó a flotar en la segunda mitad del siglo pasado en los ambientes protestantes, y vino a influir de hecho en los ambientes católicos alemanes. El hecho es extraño de verdad. Entre los católicos tiene pleno sentido; no así entre los protestantes, si nos atenemos a su doctrina teológica sobre la Iglesia y la salvación. Ello mismo explica que hasta 250 años después de la constitución de las diversas sectas protestantes, no se notara en ellas la menor iniciativa de misión. Veamos, pues, sus orígenes y desarrollo, y su influjo posterior en la misma misionología católica.

Ausencia de la idea misionera en los orígenes protestantes.

Sabemos todos que el movimiento de la que se llamaba a sí mismo Reforma, tuvo origen a principios del siglo XVI, por obra del ex-fraile agustino MARTÍN LUTERO (1483-1546) y que tomó el nombre de Protestantismo a raíz de la Dieta de Espira, en 1529, en la que los partidarios del hereje *protestaron* contra el decreto imperial que prohibía toda novedad en el campo religioso hasta el próximo Concilio, que lo había de ser el Tridentino.

Así nació en Alemania el Protestantismo, que se corrió muy pronto

---

[1] Mt. 28, 19-20; Mc. 16, 15-16.

[2] SANTOS ANGEL, S. J., *Una Misionología española*, Bilbao, 1958, p. 11.

a Dinamarca, Noruega y Suecia. También quedó muy pronto contaminada Suiza, donde la nueva herejía, por la intervención de dos nuevos personajes, ZWINGLIO (1484-1531), y sobre todo CALVINO (1509-1564), siguió una forma diversa en la doctrina y en la organización; bajo el nombre de Calvinismo se propagó luego por Francia, los Países Bajos y Escocia, y en algunos estados de Alemania misma.

Finalmente, en Inglaterra originó ENRIQUE VIII el Anglicanismo, no precisamente por divergencias doctrinales dogmáticas, ni por ansias de Reforma, sino por un asunto pasional como fue el divorcio del rey de la reina, CATALINA DE ARAGÓN, para poder contraer nuevas nupcias con la amante, ANA BOLENA.

De estas tres formas principales de protestantismo han nacido después todas las otras sectas, confesiones o denominaciones protestantes, que aumentan aún, y que pueden distinguirse por su régimen de gobierno; pueden reducirse a tres tipos fundamentales: *episcopal*, en el que en cada Diócesis sólo el Obispo tiene la suprema potestad; *presbiteriano*, en el que el gobierno queda en manos de eclesiásticos, todos ellos iguales, y de laicos, llamados *presbíteros*, esto es, ancianos; y *congregacionalista*, que hace depender el gobierno de la Iglesia de las congregaciones o grupos de fieles que residen en cada lugar. Substancialmente, a estos tres tipos de régimen se reducen todos los demás, aunque hay sus excepciones también, como es el caso de los *metodistas* [3].

LA MISIÓN EN EL LUTERANISMO.

LUTERO goza entre los protestantes fama de ser un buen exegeta. Estudió sobre todo los Salmos y la Carta de San Pablo a los romanos. Pero tuvo el gran fallo de interpretar al Apóstol según sus propias ideas y experiencia personal. Y por ese camino llegó a persuadirse que Dios juzga a los hombres no según sus propias obras, sino según la fe que tengan en El y en la Redención de Cristo. Este fue el punto de partida que llevó a LUTERO a forjar una nueva doctrina sobre la justificación, en antítesis completa con la doctrina tradicional de la Iglesia. Los puntos principales en que se basa, son los siguientes, y que habrán de tener una influencia decisiva en la idea misional:

1) El hombre está corrompido por el pecado original, que él identifica con la concupiscencia [4]; queda privado de la libertad, y por ello es irresponsable de todos sus actos, tanto buenos como malos.

---

[3] PAVENTI SAVERIO, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 183.

[4] Define el pecado original la doctrina luterana del modo siguiente: «Prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium tam corporis quam animae ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris et tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum.» Cfr. O. SCHELL, *Dokumente zu Luthers Entwichelung bis 1519*, Tübingen, 1911. Cfr. *L'Ami du Clergé*, 1938, n. 32. — Se trata, pues, de una corrupción del hombre radical y total.

2) El hombre es incapaz de hacer el bien, ni aun con la gracia y ayuda de Dios [5]; por esto mismo no puede, después de la caída, ser justificado por sus propias obras. Unicamente puede encontrar esa justificación en la fe, esto es, en la confianza *(fiducia)* de que los méritos de Cristo vuelvan a hacerlo justo. Puede estar plagado de pecados, desde la cabeza hasta los pies; pero si cree, Jesucristo se los encubre y los oculta a los ojos de Dios, revistiéndole de su justicia. En otras palabras: la justificación obtenida por el bautismo o por otro medio cualquiera, deja intactos los pecados, y no viene a ser más que una justificación puramente *exterior* [6].

3) Desde el momento que nuestras obras no tienen valor ninguno para la justificación, dedúcese por consecuencia lógica que nuestra salvación sólo depende de un decreto arbitrario de Dios. Esta consecuencia, en la que, como en germen, está contenida la doctrina de la predestinación absoluta, fluye lógicamente de los principios expuestos. Y por este hecho de la predestinación absoluta, queda dividida la humanidad en dos grandes grupos: de una parte los *elegidos*, que no obstante sus pasiones y vicios, consiguen el paraíso con tal de que tengan confianza en los méritos de Cristo y en la justicia propia de Dios; y de otra, los *réprobos*, que por muchos esfuerzos que hagan para obrar el bien, están ya destinados al infierno, y están ya actualmente en poder de los demonios [7].

Las consecuencias *prácticas* que de estos principios se deducen son fatales para el espíritu misionero. Ante todo nace un feroz *individualismo*. El destino de cada hombre está fijado ya por un decreto eterno, irrevocable, incondicionado. Ya no puede hacer nada cada uno para modificar ese curso de su vida, y menos aún para convertir en mejores

---

[5] Enseñaba Lutero que la absurda palabra *Libre arbitrio* (Libertad), había sido inventada por el diablo. «Ninguno es capaz de pensar cualquier cosa, sea buena o mala; sino que todo proviene de una necesidad absoluta, como ha enseñado muy bien Wicleff. Este artículo de su doctrina, aun cuando esté condenado por el Concilio de Costanza, es —decía Lutero— el mejor de todos y el centro de nuestra doctrina.» Cfr. *L'Ami du Clergé,* 1938, n. 40. También Melanchton siguió en un principio la doctrina de Lutero, pero luego se separó de este punto de la doctrina protestante; es que había comprendido la imposibilidad de explicar el pecado sin la libertad moral, a menos que quisiera imputarse a Dios mismo la responsabilidad. Más tarde, este punto concreto desapareció de los textos oficiales de la doctrina luterana. Pero se lo apropió Calvino, haciendo de él la nota más saliente y característica de su teología. Cfr. *L'Ami du Clergé,* 1939, n. 10.

[6] Así es como se explica lo que el propio Lutero escribía en 1921 a Melanchton: «Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi.» Es que en la doctrina luterana importa muy poco que nuestras obras sean buenas o malas. Es mejor que sean malas más bien, porque por un lado, nuestra impotencia para hacer el bien, y observar la ley impuesta por Dios para experimentar nuestra incapacidad, nos mantiene en la humildad; y por otra, salvándonos no obstante nuestra indignidad y a pesar de nuestras obras que merecerían el infierno, Dios hace poner más de relieve la inmensidad de su infinita misericordia.

[7] Carminati Cesare, *Il problema missionario,* pp. 406-407.

a sus semejantes. Por otra parte, todo acto de la voluntad está dominado por una ley ineluctable del determinismo, que da el brazo al *fatalismo:* el hombre no debería preocuparse ni siquiera de creer; efectivamente, si no está predestinado al cielo, ¿de qué le servirá su fe? Dios mismo sugerirá la fe a aquéllos que quiere salvar. Desde el momento en que uno no la posee, es señal de que se cuenta ya en el número de los rechazados, de los abandonados a la tiranía del demonio.

Estos principios del Protestantismo, radicados en su doctrina sobre la salvación y justificación, están destinados por sí solos a sofocar toda vocación al apostolado, toda iniciativa, todo esfuerzo misionero. Si Dios predestina, y de un modo absoluto, a algunos a la gloria, no es necesario que nos apresuremos nosotros a convertirlos. Por un lado, no podríamos localizarlos, y por otro, Dios mismo proveería a concederles la fe de Jesucristo.

Y al contrario, si hay hombres predestinados a la condenación, nuestros esfuerzos para llevarles la fe, no sólo serían inútiles, sino aun reprobables y pecaminosos, pues irían directamente contra los decretos eternos de Dios.

Se explica, además perfectamente, el axioma práctico de primera hora: *cuius regio eius et religio:* que cada país tenga su propia religión. De estos principios y de estas enseñanzas podría esperarse cualquier cosa menos un apostolado misionero. De hecho los protestantes de los primeros tiempos lo cumplieron así y sofocaron en su raíz toda posible iniciativa [8].

Los musulmanes no tenían otra finalidad que castigar la Cristiandad y hacerla expiar sus culpas; pero ellos estaban irremediablemente condenados a la perdición. Los judíos no eran sino satélites de Satanás, y los paganos todos estaban bajo su dominio; ninguno de ellos podía tener medios de salvación. No eran dignos siquiera de leer las Sagradas Escrituras, única fuente de la Revelación. ¿Qué obra misional podría realizarse con estos desgraciados?

El pensamiento de Calvino.

Su pensamiento está claramente expuesto en su mejor obra, *La Institution Chrétienne,* obra en que trabajó casi toda su vida, y cuyos pilares fundamentales giran en torno a la Predestinación.

Calvino concibe a Dios como una *voluntad infinita,* que no admite ninguna limitación. De ahí que no pueda existir en este mundo energía ninguna independiente, como sería, por ejemplo, la *libertad* humana; esa libertad pondría de hecho un límite a la infinita voluntad divina.

Sólo Dios es *libre,* sólo El es *causa,* y sólo El obra el bien y el mal que en este mundo existen. No puede decirse por tanto que haya en Dios una *presciencia* divina, como defiende la Iglesia Católica; que Dios *prevee*

[8] Santos Angel, l. c., p. 12.

y *permite* el mal *sin quererlo*. Todo lo que en este mundo acontece es querido por Dios, lo mismo el mal que el bien. El fue quien quiso voluntariamente la caída de los Angeles en el Cielo y la de Adán y Eva en el Edén; y El es quien por su providencia condena a los hombres y a los pueblos a su definitivo destino, malo o bueno. Y como la voluntad de Dios no puede ser determinada sino por un fin bueno y útil, ha regulado todas las acciones de los hombres, desde toda la eternidad, para su honor y gloria personal.

De esta noción errónea de la Providencia divina nace la doctrina calvinista de la doble predestinación: la de los *elegidos* y la de los *condenados*. Con un decreto eterno ha predestinado ya a algunos hombres al cielo, y a otros al infierno. Todos los hombres, desde el momento en que están privados de su libertad, son incapaces de hacer el bien. Todos ellos forman una masa de perdición. La *massa damnata* de que hablaba San Agustín. Pero Dios, de entre todos ellos, escoge un número determinado de individuos a los que concede el don de la fe, que es una gracia inamisible y una certeza de salvación. Lo hace así por sola misericordia. Los demás quedan destinados a la condenación, a fin de que en ella resplandezca el atributo de su justicia. No hemos de decir, concluye Calvino, que Dios conozca desde toda la eternidad nuestra elección o condenación porque *prevea* usaremos bien o mal de la gracia. Esa es la doctrina católica. No es esa previsión la que determina su sentencia; al contrario, su sentencia previa es la que decide o determina el desarrollo ulterior de nuestra existencia [9].

El decreto divino, refuerza aún Calvino, no puede tener obstáculos; el elegido será siempre elegido, pues en él triunfa la voluntad divina; y el réprobo, a pesar de todos sus esfuerzos posibles personales, será eternamente condenado, porque Dios mismo, en fuerza de su derecho eterno, lo induce y lo precipita en el pecado. Todos los réprobos corren como desatinados a su eterna perdición. Esta condenación eterna no sólo es un acto de justicia por parte de Dios, sino también un acto necesario, por el cual manifiesta Dios su gloria y desfoga su ira.

Todos los *paganos* son réprobos. Se prueba por el hecho de que no sólo están privados de toda fe en Jesucristo, sino además porque no pueden disponerse a ella, pues están natural y profundamente corrompidos. El bien que creen hacer no es más que una ilusión, un juego del diablo para engañarlos y precipitarlos más hondamente en el infierno.

Naturalmente, esta doctrina encierra en una especie de pavoroso sepulcro la idea de un cristianismo misionero, porque la maldición está

---

[9] Recordemos aquí que mientras el Luteranismo, por intervención de Melanchton, había repudiado esta doctrina, expurgándola en los artículos de la Confesión de Augsburgo, Calvino por su parte y su fiel seguidor Teodoro Beza, la pusieron como fundamento primero de todo su sistema. Calvino se esforzaba por apuntalarla con testimonios de la Escritura, y de los Santos Padres, en particular de San Agustín. Cfr. A. Boulanger, *Histoire Générale de l'Eglise. La Reforme Protestante*, Lyon, pp. 137-138.

pesando implacable y eternamente sobre todo el mundo pagano. Y repetimos lo que decíamos antes de estos principios y de estas enseñanzas, todo podrá esperarse menos un apostolado misionero [10].

Postura del Anglicanismo.

Hemos de añadir que el *Anglicanismo*, al menos en sus principios, adoptó la substancia de estas enseñanzas calvinistas. El artículo 17 de su *Prayer Book*, el libro oficial de la Iglesia anglicana, estaba redactado así: «La predestinación a la vida es designio eterno de Dios, por el cual, antes de la creación del mundo, y por un acto de su voluntad impenetrable a nosotros, decretó desde toda la eternidad salvar de la maldición y de la condenación a aquellos hombres que El escogió en su Cristo, y conducirlos por su medio a la salvación eterna». Hasta aquí concuerda plenamente con Calvino, aunque rehusa pasar adelante: Los que se condenan es que quedan abandonados a sí mismos. El anglicanismo inicial no quiso aceptar de Calvino la absurda doctrina de una absoluta y positiva predestinación al infierno. Pero de hecho, Dios se desinteresaría de una parte de la humanidad, que debería quedar constituída por una masa de condenados. Dios escoge de entre ellos a algunos en particular y los destina a la salvación eterna. De ahí que este anglicanismo inicial fuera en su fondo también calvinista [11].

Estructura de la Iglesia para los protestantes.

Vemos que por su doctrina fundamental de la justificación, en los luteranos, y por la doble predestinación, en los calvinistas, se ha matado en su Iglesia todo germen de espíritu misionero. Al mismo resultado llegan por la doctrina estructural que se han forjado de la Iglesia.

Para los católicos la Iglesia es una sociedad de *hombres;* para los protestantes lo es únicamente de *almas*. Y esta sociedad de *almas* viene a ser por ello mismo *invisible*. Como se forma de solos *predestinados*, tiene que ser invisible por naturaleza, ya que se trata de una unión de *corazones* por un mismo vínculo de fe. Es lógico, pues, que este concepto de Iglesia destierre todo principio de Jerarquía.

Nosotros, los católicos, sostenemos que la Iglesia, por voluntad de su mismo Fundador, y por su esencia misma, debe establecerse en toda la tierra, y por cierto de modo *visible*, como sociedad perfecta de *hombres;* ese establecimiento ha de hacerse precisamente por las *Misiones*. Por eso no se puede comprender cómo puedan tener éstas razón de ser en el protestantismo. Si se suprime el fin y la razón formal de una cosa, se niega y suprime por el mismo hecho la misma cosa. De ahí que si los protestan-

---

[10] Carminati, l. c., pp. 411-414.
[11] *Ibidem*, p. 413, nota 2.

tes, aun con una falta de lógica, se deciden por las misiones, como lo vienen haciendo desde hace ya dos siglos, no pueden desarrollar una propia y verdadera actividad misionera, porque no podrán proporcionar jamás una verdadera y seria contribución a la *implantación* de la Iglesia [12].

Estos mismos principios luteranos fueron casi íntegramente adoptados por el anglicanismo. Es verdad que para los anglicanos la Iglesia es *visible*, pero está privada de verdadera Jerarquía y de verdadera unidad: ellos la conciben como un conglomerado de Iglesias. Al fin, aquí está el germen de la teoría ulterior de la Iglesia *tripartita*, como si la Iglesia anglicana, la disidente y la romana, fueran tres ramas iguales que procedieran de un mismo tronco, la Iglesia de Cristo.

Entre los 39 artículos esenciales de la religión anglicana, que constituyen la parte dogmática del *Prayer Book* (1563), leemos: «La Iglesia visible de Jesucristo es la sociedad de los fieles, en la cual se enseña la pura palabra de Dios, y los Sacramentos se administran conforme a la institución de Cristo» (art. 19). «Cada una de las Iglesias particulares o nacionales tiene el poder de instituir, cambiar y suprimir las ceremonias o ritos de la Iglesia, que emanan de una autoridad únicamente humana» (art. 34).

Se admite, pues, una sociedad *visible*, pero sin cabeza; por tanto sin verdadera unidad y Jerarquía. Además, queda sujeta a los Príncipes seculares, ya que los Concilios generales no pueden reunirse sin la orden y la voluntad de los Príncipes (art. 21). El artículo 37 se relaciona en particular con el gobierno de la Iglesia en Inglaterra: «Su Majestad tiene el poder supremo en este reino de Inglaterra y en todos sus dominios; al rey pertenecen, en todas las causas, el gobierno supremo de todas las clases de individuos, tanto seglares como eclesiásticos, y esta potestad no puede quedar subordinada a ninguna otra jurisdicción extranjera».

Esta Iglesia, que, aun siendo *visible* depende de los Príncipes seculares, y que sin ellos no puede tener ni aun la sensación de su unidad, que está sin cabeza, ¿cómo tendrá conciencia del mandato divino de extenderse por toda la tierra? No es universal más que de nombre. De hecho no existen más que Iglesias *nacionales*, que no tienen, ni podrán tener jamás conciencia de una universalidad. Una Iglesia así concebida no establecerá jamás el reino de Jesucristo sobre la tierra [13].

La misma doctrina admite también Calvino. Como Lutero, enseña que la Iglesia es una sociedad *invisible*, compuesta de solos justos; aunque admite también al mismo tiempo que, una Iglesia *visible*, compuesta de todos los predestinados, elegidos y reprobados, es una institución querida por Dios para que sea glorificado de todos: de los escogidos en su misericordia, y de los condenados en su justicia. Pero, al contrario de los anglicanos, no tolera ingerencia ninguna de los Estados.

---

[12] *Ibidem*, pp. 414-416.
[13] *Ibidem*, pp. 419-420.

Conatos de una revalorización doctrinal.

Hemos expuesto, concisa, aunque claramente, la doctrina dogmática protestante en torno a la justificación y predestinación de los individuos y a la naturaleza jurídica de la Iglesia, que lógicamente ahoga todo conato de *misión*. Lo hemos visto en los primeros responsables, CALVINO y LUTERO sobre todo. ¿Siguieron el mismo camino sus discípulos inmediatos? Ciertamente que resulta difícil y laborioso el bucear en los numerosos volúmenes del «*Corpus Reformatorum*» o en las ediciones originales de las obras de los reformadores en busca de elementos constructivos que puedan ser utilizados hoy con vistas a un tratado de misionología.

Por eso nos maravilla más que, no encontrándose en la literatura antigua estos elementos misionológicos, quieran en nuestros días declararse los protestantes como los primeros teóricos de la nueva ciencia. Por eso quieren darle un nuevo sesgo a la argumentación. Según ellos, la misma pretendida reforma era un acto estrictamente misional, pues se trataba de volver a la Iglesia a su primitiva integridad, y por tanto esa purificación de la Iglesia romana vendría a equivaler a una nueva implantación de la Iglesia misma. Este concepto tan peregrino debería comprender, entre el objeto material de las Misiones, aun a los católicos mismos.

Es demasiado decir, y aun los misionólogos protestantes actuales lo rehuyen, pues al fin y al cabo, aun tratándose de ellos, no se buscaba una conversión a la verdadera fe, sino sólo una conversión o *reforma* de las costumbres. Así lo entendieron los primeros protestantes, y sólo más tarde, con las crecientes polémicas, se llegó a la formulación de esta idea, de que también los mismos católicos quedaban comprendidos en el objeto material de las Misiones. El mismo LUTERO dio pie para ello al poner en un mismo plano a Satanás, a Mahoma y al Anticristo, que era el Papa. Pero hemos de considerarlo más bien como un desahogo polémico que como una necesidad de convertirlo a la verdadera fe [14].

Ciertamente no es así. En todos los tratados de Misionología protestantes, sobre todo después de WARNECK se dan una serie de explicaciones para justificar, lo veremos luego, el que el antiguo protestantismo reformador no podía ser misionero en grande escala. Podrían multiplicarse los ejemplos. Es que lo daba la misma doctrina protestante, que pretendía, además, cohonestar su posición con el pretexto de que el deber misionero había expirado con los propios Apóstoles.

Y a la verdad, que la teología de los reformadores no podía tener carácter misionero, por la predestinación absoluta del CALVINO que lo hacía completamente inútil; por la persuasión de que era ya inmedia-

---

[14] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 184.

to el fin del mundo, con lo que no había ilusión por preocuparse de los paganos; y porque el subjetivismo religioso quitaba toda jurisdicción competente para *enviar* a nuevos apóstoles en nombre de las Iglesias. A eso podían añadirse otras razones de orden *práctico*, como pueden ser: la necesidad de luchar contra los católicos en Europa, la falta de personal misionero, la imposibilidad relativa de llegar hasta las colonias paganas casi todas ellas en poder de españoles y lusitanos [15]. Son las razones que se alegaron después.

Lo reconocen ellos mismos. Robert H. Glover escribe: «Es por lo demás evidente que la mayor parte de los jefes de la Reforma, incluyendo a Lutero, Melanchton, Calvino, Zwinglio y Knox [16] no pensaron seriamente en la responsabilidad de las misiones entre los paganos y mahometanos. A pesar de sus ideas claras y de su adhesión a las doctrinas fundamentales de la fe evangélica, manifestaron una ignorancia notable del fin del plan divino y del deber del cristiano con respecto al Evangelio... Nos encontramos, pues, con el hecho curioso de una viva Iglesia protestante que durante muchos años no manifestó interés alguno por las misiones, mientras que la Iglesia que habían abandonado ellos, por parecerles falta de vitalidad, cultivaba amplias misiones, primero en Oriente y luego en América» [17].

Y un poco después cita este mismo autor este texto del *Outlines of Missionary History:* «Habiéndose emancipado los Reformadores de la superstición, de la esclavitud de falsas doctrinas, y del duro autoritarismo eclesiástico, hubiera sido muy natural que se apresuraran a difundir en seguida la grata nueva entre los pueblos no cristianos; pero sucedió la anomalía extraña de que apenas hay otro período en la historia de la Iglesia cristiana tan falto de cualquier esfuerzo relativo a la propagación del Evangelio en los países infieles, como el período de la Reforma» [18].

Otro protestante, Delavan L. Leonard en el capítulo VII de su obra *A Hundred Year of Missions* [19], después de haber dado unos datos brevísimos en el capítulo anterior de las misiones católicas en los siglos XVI y XVII, se pregunta: «¿Qué hacían durante ese mismo tiempo las Iglesias protestantes para ensanchar los límites del reino de los cielos? ¿Qué hicieron los Luteros, los Melanchton, los Calvinos, los Zwinglios, los Knox y sus sucesores? La respuesta humillante y que hace pensar es: prácticamente *nada* durante un siglo; y durante dos siglos *casi nada*. Los nombres de aquellos que con espíritu misionero predicaban

---

[15] Champagne Etienne, O. M. I., *Manuel d'Action Missionnaire*, pp. 799-800.

[16] Son los jefes natos de las tres confesiones principales: luteranismo, calvinismo y anglicanismo.

[17] Glover Robert H., *The Progress of World-Wide Missions*, London, 1925, p. 68.

[18] Crivelli Camilo, S. J., *Sguardi sul mondo protestante*. II: *Le Missioni protestanti*, Roma, 1949, p. 8.

[19] Delavan L. Leonard, *A Hundred Year of Missions or the Story of Progress since Carey's Beginning*, New York, 1895.

y trabajaban por la propagación del Evangelio, pueden contarse con las manos. A lo más hubo acá o allá algún alma solitaria, movida de profunda piedad y simpatía por el mundo pagano que yacía en las tinieblas. El conjunto de las Iglesias reformadas no hizo nada, no se interesó nada. LUTERO no miró más allá de los países cristianos; únicamente pensaba en lamentarse de los Papistas extraviados, de los Judíos soberbios y duros de corazón, y ocasionalmente de los Turcos que en sus tiempos dejaban sentir su presencia hacia el Norte o el Oeste de Europa. CALVINO, comentando a San MATEO, no podía descubrir obligación ninguna de convertir el mundo. Muchos teólogos no creían en los esfuerzos para convertir a los paganos al Evangelio, sobre todo si se trataba de bárbaros; se oponían incluso a tales esfuerzos, y aun los estimaban como pecaminosos y fanáticos [20].

La *Encyclopedia of Missions* [21] comienza así el artículo sobre las modernas Misiones protestantes: «Por dos largos siglos después de la Reforma, prácticamente no existió actividad misionera ninguna en las iglesias protestantes. Parece como si LUTERO no se preocupase de otra cosa más que preparar a sus seguidores para el «último día» y de calmar las aceradas controversias, consecuencia inevitable de su doctrina sobre el libre examen».

La *Encyclopedia of Religious Knowledge* [22] en el artículo sobre las misiones protestantes entre los paganos dice textualmente: «Lógicamente no puede deducirse de los escritos y sermones de LUTERO que pensara en las misiones de infieles. Y esto que es verdad de LUTERO, lo es también de CALVINO, el cual en sus comentarios sobre el gran mandato misionero no dice una sola palabra sobre las obligaciones de la Iglesia con respecto a los paganos.»

El famoso TEODORO DE BEZA, el «alter ego» de CALVINO, respondiendo a ADRIANO SARAVIA (1531-1613) que de pastor calvinista se había pasado al Anglicanismo y defendía la obligación de las Iglesias protestantes de cumplir el mandato de Cristo de predicar el Evangelio a todas las gentes, escribía que no existía de hecho tal obligación, y añadía: «Estos viajes tan largos debían más bien dejarse a aquellas langostas saltadoras, recientemente vomitadas del infierno, y que para mejor engañar a los hombres, habían usurpado el nombre de JESÚS» (eufemismo con que quería aludir evidentemente a los Jesuítas) [23].

En la misma respuesta quería probar que el precepto del Señor no obligaba más que a los Apóstoles, y que, en consecuencia, había perdido todo su valor práctico desde el primer siglo de la Iglesia. Era natural que respondiera así: si admitía que el *Docete omnes Gentes* se extendía también a los sucesores de los Apóstoles, abría por el mismo

---

[20] CRIVELLI, o. c., pp. 8-9.

[21] Publicada en New York y Londres en 1904.

[22] New York, 1891.

[23] BEZA THEODORO, *Ad Tractatum de Ministrorum Evangelii Gradibus ab Hadriano Saravia belga, Theodori Bezae responsio.* Editio Secunda. Le Preux, 1593.

hecho un peligroso paralelismo entre los demás textos del Evangelio, y el *Tu es Petrus* podría extenderse también a los sucesores de Pedro.

Un enemigo mayor lo encontró Saravia en el más grande quizás de los teólogos protestantes, Juan Gerhard (1589-1637) quien al aprobar y hacer suya la interpretación de Beza, combatía por el mismo hecho la tesis misionera de Saravia. Tratando en su *Loci Theologici* del ministerio eclesiástico, afirma que los Apóstoles no tuvieron sucesores, y que por consiguiente tanto los poderes que les fueron confiados como los encargos que les fueron hechos, habían expirado con ellos: *mandatum praedicandi Evangelium... cum Apostolis desiit:* Y sacaba una conclusión peregrina: que los Americanos del Norte eran culpables de apostasía por haber olvidado el Evangelio que les había sido predicado en el primer siglo de la Iglesia, conforme al texto de San Pablo: *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* [24]. Culpables eran también los mejicanos, brasileños, peruanos, indios, chinos, etc. [25].

Este mismo argumento fue esgrimido por la Universidad de Wittemberg en 1651: «El mandato transmitido por San Mateo había sido un *privilegio personal* de los Apóstoles y había sido fielmente cumplido por ellos; de lo contrario todos los cristianos deberían ser misioneros, lo que se consideraba como un absurdo. Y pues todos aquellos pueblos habían escuchado ya la palabra de Dios, Este no estaba obligado a restituir a sus descendientes lo que El mismo les había quitado para castigar así su malicia e ingratitud [26].

Todavía un testimonio más. Respondiendo Juan Enrique Ursino al luterano Justiniano von Weltz, que a mediados del siglo xvii quería defender la obligación de evangelizar a los paganos, le decía así: «Convertir a los paganos es un deseo quimérico, porque para ponerlo en práctica, sería necesario que los paganos no fuesen salvajes, feroces, tiranos y contrarios a la permanencia de extranjeros entre ellos. Convendría que cesaran de ser blasfemadores, perseguidores, destructores de aquella religión cristiana que sus antepasados habían perdido por su ingratitud. A tales perros, a tales puercos no se les deben proponer los santos misterios de Dios. Desilusionado von Weltz por tales despropósitos, vendió todos sus bienes y se fue a morir entre los salvajes del Surinam [27].

Basta ya de testimonios: Vemos que los mismos Protestantes reconocen la ausencia total de una idea misionera durante los dos primeros siglos de su existencia. Veámoslo brevemente en los principales teólogos de estos siglos.

---

[24] Rom. 10, 18.
[25] Crivelli, o. c., p. 10.
[26] *Ibidem.*
[27] *L'Idée missionnaire aux XVI et XVII siècles,* París, 1930.

Ideas misionales de los principales teólogos protestantes.

MARTÍN LUTERO (1483-1546)

Antes hemos hecho un análisis de la *doctrina* protestante con su repercusión necesaria en el orden misional. Ahora vamos a fijarnos más bien en algunos teólogos, incluyendo al mismo LUTERO, para conocer sus propios sentimientos en este punto concreto misional.

La literatura en torno al concepto misionero de LUTERO, sobre todo en Alemania, es considerable. Para poder tener una idea clara de su concepto de misión, no basta, como se hace muchas veces, rebuscar en sus escritos algunas frases determinadas que parecen ser una afirmación o negación de la idea misionera. Importa ante todo el conocer la interpretación misionera que da a muchos de los pasajes de la Biblia o de la Tradición. Pues bien, se echa pronto de ver que la doctrina de LUTERO en este punto es más bien pobre. Difícilmente puede llegarse a una idea satisfactoria de su misionología. Y ello proviene sobre todo de que su Eclesiología es bastante deficiente, aunque haya conservado más o menos la organización externa de la Iglesia Católica. Por lo demás, parece que LUTERO no llega a pronunciar nunca la palabra *misión*, ni habla de enviar misioneros de la Reforma a otras partes distintas. El mandato de Cristo de enseñar a todas las gentes, le deja silencioso. Sabe interpretar con maestría algunos versículos de los Salmos y otros textos misioneros, pero sin admitir la necesidad de las misiones mismas. Por otra parte creía personalmente que el mundo iba a terminar pronto (se indicaba incluso el año 1558), y era de parecer, además, que los Apóstoles habían convertido ya a todo el mundo y que el sonido de su voz resonaba aún en nuestros oídos después de 16 siglos.

En sus obras, pues, no pueden encontrarse ni siquiera los elementos de una ideología misionera, y consta además, que el Reformador no era francamente favorable a la obra de las misiones, como han querido probar algunos autores [28].

FELIPE MELANCHTON (1497-1560).

MELANCHTON es un humanista y difiere en muchos puntos del mismo LUTERO, de quien fue un asiduo colaborador. Su libro sobre los Salmos, escrito del 1552 al 1555, contiene unas ideas bien pobres de orden misionero, y aun los Salmos específicamente misioneros y los mesiánicos, conservan el tono general y estereotipado, sin relieve ninguno acerca de la propaganda de la religión. En todo el comentario de los salmos no aparece indicación ninguna a la obligación de los sacerdotes de conti-

---

[28] Cfr. PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, pp. 185-186.

nuar la difusión del Evangelio. Si hubiera alguna obligación, ésta incumbiría más bien a los magistrados civiles.

Melanchton ni piensa por lo tanto, ni en misioneros que continúen la obra de los Apóstoles, ni en organización misionera que asegure la plantación del reino de Dios, del que ciertamente habla en diversos lugares de sus comentarios. Su comentario del Antiguo Testamento no tiene valor ninguno desde el punto de vista misionero. Trata de la conversión de los paganos en el comentario al Nuevo Testamento, y afirma que los Gentiles, aun antes de la primera venida de Cristo, pudieron conocer la verdadera fe por medio de la diáspora judía. Dios mismo se había manifestado al mundo entero en los tiempo de Adán, Noé y de los Apóstoles; y por eso pudieron convertirse paganos como Nabucodonosor, Ciro y Darío. La Diáspora hebrea se dejó sentir hasta en la misma Alemania, que fue incluso convertida aun antes de la predicación del Evangelio: «*Credo multos ex maioribus nostris conversos esse etiam ante pradicationem Evangelii*» [29].

Como Lutero admite la Iglesia *invisible*, aunque se notan ya algunos trazos más pronunciados de una Iglesia visible. No acepta la autoridad doctrinal de la Iglesia porque dice que está bajo la dependencia del Estado, que es custodio de la ley de las dos Tablas, y tiene la obligación de la difusión de la fe. En resumen, para Melanchton la vocación de los gentiles no tiene ningún significado misionero, y sólo sirve para probar que el perdón de los pecados es gratuito y universal. Une indistintamente a paganos, mahometanos, judíos y papistas; pero jamás tiene una frase explícita y clara en virtud de la cual deba la Iglesia tener a su disposición un organismo misionero [30].

Zwinglio Huldreich (1484-1531)

Para Zwinglio la Biblia contiene todo el derecho divino. El pretende haber comenzado la obra de la Reforma incluso antes del mismo Lutero. Para él la mayor parte del mundo ha sido evangelizada por los Apóstoles mismos en persona. No le es extraña la salvación de los paganos, aun poniendo en un mismo plano a personajes bíblicos con héroes paganos y reyes de la historia medieval. Y concluye que todos los buenos hasta el fin de los siglos podrán gozar de la visión de Dios. Lutero reaccionó en contra y lo acusó incluso de paganismo. Su obra dió desde luego ocasión a muchas disputas. Hoy su figura ha pasado a segundo orden pues su teología no es ciertamente la de un gran pensador.

Sus perfiles de humanismo lo llevan a admitir la salvación de los paganos. Los Apóstoles no llegaron a predicar el Evangelio en todo el mundo, y por eso la obra de la evangelización debe ser continuada. Pe-

[29] *Corpus Reformatorum*, 24, p. 925.
[30] Paventi, o. c., pp. 186-189.

ro no habla de una organización misionera y no puede deducirse claramente en qué deba consistir esa continuidad apostólica. Los llamados habrán de valerse de la inspiración divina y entrar por su propia cuenta en los límites del mundo cristiano [31].

Buchmann Teodoro (Biliander) (1504-1509?-1564)

Biliander fue profesor de lenguas orientales en Zurich después de la muerte de Zwinglio, y ha sido muy estudiado en los últimos tiempos. También para él, como para los demás, la Biblia es la única fuente de la fe. Era así mismo un buen humanista. Frente al problema de la salvación de los infieles tuvo una postura humanista, más que el mismo Zwinglio, y lo estudió no precisamente a la luz de las doctrinas protestantes, sino más bien bajo el pensamiento de Erasmo. En su obra *De Monarchia totius Orbis Supremi*, reivindica los tesoros de la gracia divina para todos los hombres, judíos, musulmanes y cristianos. Biliander nos llegó a dar verdaderos elementos misioneros, sacrificando alguna que otra piedra angular del protestantismo precedente. Todavía más, no contento con vislumbrar una solución misional, él mismo personalmente está dispuesto a partir para las Misiones. Resulta, pues, manifiesto que Biliander tiene entre los Protestantes una verdadera importancia misionológica, aunque hemos de decir que en este campo depende más bien de los autores católicos y de los humanistas, y eso aun conociendo la opinión de Lutero de que el mundo terminaría en 1558 [32].

Bucero Martín (1491-1551)

Este reformador de Estrasburgo ha sido objeto en los últimos años de no pocas monografías de gran interés. Para poder comprender bien el elemento misional de Bucero, es necesario poner en parangón sus ideas con las de Lutero acerca del reino de Dios; o mejor su diversa Eclesiología, para ver sobre qué bases pretende construir un posible organismo misionero. Para los dos es la Iglesia una comunidad de verdaderos creyentes, y el reino de Dios está compuesto, también para Bucero, de los *elegidos*.

Toma como punto de partida la promesa de un Evangelio nuevo después de la caída del primer hombre, y admite una predicación pública de la doctrina de la salvación a todo el mundo. Dios, único rey del mundo, no quiso perpetuar su condena sobre toda la humanidad caída, y ha preparado los medios para volverla al conocimiento de su nombre. El reino de Cristo, tanto en el cielo como en la tierra, no tiene límites, y sólo

---

[31] *Ibidem*, pp. 189-190.
[32] *Ibidem*, pp. 190-193.

El es el que universalmente reina. El reino universal y real de Cristo está basado en un consejo inmutable divino sobre la redención de todos los pueblos, en los que la Iglesia, por su predicación, es la única fuente de salvación, a la que los pueblos pueden libremente acercarse.

Según la Escritura la fe debe ser *ex auditu*, pero Dios puede derogar esta ley general, como lo hizo en el caso de los Magos. Esto implica que los heraldos del Evangelio deben ser enviados por todo el mundo. Y si esto fuera imposible, Dios encontrará el medio de conducir a sus elegidos a la salvación. La elección divina, la misión de los predicadores, la vocación al Evangelio, son palabras que recurren frecuentemente a la pluma de Bucero, pero a veces es difícil comprender la parte del hombre y la de Dios en la obra de la conversión. De hecho muchas veces dice que todo viene de Dios, pues El es el que hace la elección, la misión y la llamada.

Bucero acude también, como Melanchton, a la Diáspora de los hebreos, pero la enfoca bajo un punto de vista más misionero. No admite, como Lutero, que los Apóstoles hayan predicado ya por todo el mundo el Evangelio; han de tener sucesores, pero no habla de la necesidad de una organización jerárquica misional.

Es éste un punto débil en la misionología de Bucero. Habla algunas veces de las misiones católicas, pero las interpretaba mal, pues más bien tenían como finalidad la búsqueda de riquezas que la propagación de la fe.

En la Metaphrasis a la Epístola de San Pablo a los Romanos, no olvida a los gentiles y paganos, y escribe frases que parecen bastante favorables a alguna acción misionera. Pero jamás llega a una precisión de su pensamiento misionológico y queda uno un poco sorprendido de que Bucero, un día religioso dominico, no haya dirigido al menos un llamamiento a Dios por la conversión de aquella ingente multitud [33].

Juan Calvino (1509-1564)

Poco diremos de él, pues su doctrina queda ampliamente expuesta en las páginas que preceden. En los últimos años ha aumentado considerablemente las literatura en torno a Calvino, pues sin duda es él el genio más perspicaz de la Reforma. Según decíamos allí, muchos han creído que la teoría de la predestinación de Calvino, es la tumba de las misiones. Ciertamente es un elemento negativo, pero no debe considerarse precisamente como la tumba, pues no pertenece a la Misionología. Quizás algún misionero, por el influjo de esta teoría, pueda abandonar el campo, convencido de la inutilidad de sus fatigas; pero tampoco podemos negar que precisamente en la confesión calvinista el elemento misionero ha sido más fuerte que en todas las otras confesiones pro-

[33] *Ibidem*, pp. 193-197.

testantes del siglo XVI. Desde luego, desde el punto de vista misionero, la teoría calvinista no ha constituido un obstáculo a la obra del apostolado misionero, sino más bien un incentivo. Viviendo CALVINO todavía, tuvo lugar la primera expedición misionera en 1536 a tierras del Brasil, como si quisiera con ello probar la mentalidad de su reforma. De todos modos, en aquella primera expedición fue bien mínimo el elemento misional, pues los ministros de Ginebra se ocuparon más bien del elemento emigrante que del elemento indígena [34].

TEODORO BEZA (1519-1605)

Nada diremos aquí de este conocido calvinista, pues hemos trasladado antes las respuestas que dio al converso SARAVIA que había abandonado el Calvinismo para pasar al Anglicanismo. Vimos allí cómo en ellas mataba todo espíritu misionero.

El resurgir protestante misionero.

A pesar de estos principios y de estas doctrinas tan ajenas al apostolado misionero, los protestantes, después de más de un siglo de inacción, se lanzaron el siglo XVIII a las Misiones, y habían de ser ellos precisamente los primeros en echar los cimientos de una nueva ciencia misionera, no precisamente en virtud de su acentuado protestantismo, que eliminaría todo conato misionero, sino en virtud del alma cristiana que siguió sobreviviendo aún dentro del Protestantismo.

La verdadera Iglesia de Cristo, por voluntad de su Fundador, ha de ser *una*. La unidad es la nota fundamental de la Iglesia. Los miembros de nuestro cuerpo forman un organismo único, porque tienen una ligación directa con la cabeza, de la que dependen: de aquí la armonía y la coordinación de sus diversas actividades. Es perfectamente ortodoxo hablar de una iglesia italiana, francesa, española, etc. Pero para que estas iglesias constituyan efectivamente la Iglesia universal, es necesario un centro y una autoridad, que Jesucristo instituyó en San PEDRO y en sus sucesores. Roma es el centro de esta unidad, que es un centro *visible*, porque la Iglesia es una sociedad no de almas, sino de *hombres*.

Ahora bien, a las Iglesias protestantes no sólo les falta esta característica de la unidad, que las funda y armoniza en la universalidad, sino que les falta la misma unidad de Iglesias particulares o nacionales. Puede decirse que cada día pululan por tierras protestantes, nuevas sectas o confesiones religiosas; son otras tantas iglesias en la Iglesia; de la teoría del libre examen no se podía esperar otra cosa. De la confusión no puede nacer el orden, y por ello no es difícil persuadirse cómo en el seno del protestantismo no puede ni siquiera concebirse que pueda resultar un movimiento homogéneo y coordenado. Por tanto, si dentro

[34] *Ibidem*, pp. 197-203.

del Protestantismo se da un movimiento misionero, no es precisamente en virtud del mismo protestantismo, sino en virtud del alma cristiana que ha sobrevivido aún en él, y que lo engendra y alimenta. El cristianismo es en su raíz catolicismo, y el catolicismo es por su naturaleza apostolado. Los protestantes, en su actividad misionera, se revelan y son un poco católicos bien a su pesar. Y el protestante que por rigor de su lógica debería ser individualista y particularista, se convierte, por esta reminiscencia católica, en altruista y universal [35].

Ellos, ciertamente, no lo explican así: comprometerían irreparablemente su actividad misionera privándola de toda base histórica y doctrinal. Han de admitir su *absentismo* misionero de los primeros tiempos, pero han de buscarle una explicación que los satisfaga. Buscaron diversas razones:

1) Es que el Protestantismo surgió, nos dicen, para purificar la vieja cristiandad corrompida en sus costumbres, en su culto, en su doctrina; para restaurar el primitivo cristianismo. Y durante esa fase de guerra inicial no era posible volver la mirada hacia el mundo infiel; su primer cometido había de ser afianzarse y defenderse contra los ataques contínuos del Papismo.

2) Por otro lado impedía toda tentativa de penetración protestante el hecho de que las tierras de infieles de Oriente y Occidente estaban sometidas al dominio español y portugués; pero en cuanto declinó la hegemonía ibérica, ya pudieron las diversas sectas protestantes preparar y cumplir sus planes de penetración.

3) Finalmente, cuando hacia la mitad del siglo XVII comenzó a declinar la dominación española y las naciones protestantes se lanzaron a la conquista de las colonias, destinadas a convertirse en potencias nacionales, ya pudieron asegurar los protestantes sus bases y explayar en la conquista del mundo infiel el ímpetu misionero que hasta entonces había estado forzosamente replegado [36].

La lealtad y honradez de muchos protestantes no podía aceptar esos sofismas. WARNECK [37], demostró que tales pretendidos obstáculos hubieran sido fácilmente superados si entre los Reformadores del siglo XVI hubiera existido una conciencia misionera.

Lo que pasó en realidad fue muy otra cosa: es que el crudo dogmatismo del luteranismo, acentuado aún más en el calvinismo, había terminado por disgustar a las almas más nobles del protestantismo, y en consecuencia intentaron mitigarlo algunos teólogos de la Reforma inclinándose a los principios del catolicismo. Se introdujo una reforma doctrinal en la concepción de la predestinación y de la gracia, y en el

---

[35] CARMINATI, *Il Problema missionario*, pp. 421-423.

[36] Así lo explica H. U. WEITBRECHT en *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 727 ss. Cfr. CARMINATI, *o. c.*, p. 424, y MARTINELLI. *L'Idea missionaria e le Missioni nel calvinismo*, Roma, 1937. Tesis de Doctorado en el Ateneo de Propaganda de Roma.

[37] *History of Protestant Missions*, 1904.

destino de la redención universal; con lo que vino a despertar entre los protestantes una ideología misionera, que no admitieron sus maestros y fundadores. En ella tuvieron gran influjo los principios universalistas del Catolicismo.

Revolucionada de esta manera la doctrina de la predestinación de la gracia y aun del libre examen; reconocida, al menos en parte, la insuficiencia de la sola fe para salvarse; admitida la universalidad de la Redención; valorizada de nuevo la Patrística...; lógicamente, como consecuencia natural, había de despertarse en las mentes de los protestantes la idea misionera, formalmente rechazada y negada por sus maestros y fundadores.

En la «Encuesta sobre las Misiones Protestantes» [38], encontramos lo siguiente: «El Protestantismo no vino a ser misionero sino en la medida en que de una manera o de otra se reintegraba los elementos católicos que había repudiado antes. Los *Disidentes* de la Reforma llamados por los mismos Protestantes, *Deformadores*, y denunciados como Pietistas catolizantes, fueron los primeros que asumieron las Misiones por cuenta propia. Les siguieron luego las otras iglesias, pero eso tampoco fue posible sino en virtud de la penetración de las ideas pietistas y de la reforma de la «Reforma».

Desgraciadamente los Protestantes de los primeros siglos no sólo no trabajaron en las Misiones por su cuenta entre los infieles, sino que obstaculizaron las misiones católicas, asesinando bárbaramente a misioneros católicos, como los asesinados por los calvinistas con el Beato de Azevedo que iba al Brasil con otros 39 compañeros; o desarraigando cruelmente el Catolicismo en los países que conquistaban, como lo hicieron los holandeses calvinistas en las colonias portuguesas de Ceilán, Malaca, India, etc.; y llegando a provocar persecuciones y aun matar con su artillería a los Católicos del Japón [39].

Ahora volvían a las Misiones su mirada unos cuantos teólogos protestantes de Alemania. En Holanda el teólogo Saravia sostuvo el deber de la evangelización de los paganos. Justo Heurnius escribió su libro *De legatione Evangelii ad Indos capessenda admonitio*, y luego marchó como misionero a la India. El teólogo Gisberto Voezio, profesor en Leyden y Utrecht, estudió seriamente el modo de injertar una teología misionera en el cuadro de las ciencias sagradas. Londenstein sostuvo que la Reforma se había engañado al repudiar las Misiones; y el Profesor Hornbeeck, en su libro *De Conversione Indorum et Gentilium* (1669), tuvo el valor de echar en cara al Protestantismo el hacer el mezquino papel del sacerdote y del levita en la parábola del Samaritano. Y ante el ejemplo de la Iglesia Católica, lanzó la idea de fundar una especie de *Propaganda Fide* para las misiones protestantes.

---

[38] Cfr. *Supplement à la Revue L'Unión Missionnaire du Clergé de France*, Juillet 1933.

[39] Crivelli, o. c., p. 14.

De estas doctrinas, que se encuentran algunas de ellas ya en los inicios del Protestantismo, debía nacer necesaria, aunque tardíamente, la llama del apostolado misionero protestante. Pero podemos caer en la cuenta que esta evolución del Protestantismo hacia las Misiones es una autocondena y un implícito retorno al Catolicismo. Pero se afianzaba doctrinalmente la actividad misionera del nuevo Protestantismo [40].

Pero el nuevo movimiento no partía precisamente de las cabezas rectoras y responsables de las diversas sectas protestantes; era un movimiento que se imponía desde abajo; y la necesidad de justificar esta actitud más cristiana, a la que se oponían las autoridades eclesiásticas protestantes y rechazaban algunos de sus más insignes teólogos, es la que impuso el desarrollo de una misionología sistemática, que la Iglesia Católica, no trabajada por estas dificultades, no había conformado aún. En la formación de esta misionología moderna actual, podemos ver esta mutua interdependencia: los católicos se apresurarían a sistematizar su propia misionología, empujados a ello por los protestantes; y éstos, a su vez, la delineaban apoyados sobre todo en principios doctrinales, no protestantes, sino católicos.

Para nosotros la actividad misional es una actividad *esencial* a la naturaleza de la Iglesia misma; para los protestantes nació como una necesidad *apologética* de supervivencia, largos años después de la Reforma, y necesitada de apuntalamiento por la confección de una sistematización misional; no es otro el origen de la misionología protestante. La Iglesia Católica, en cambio, que contaba con una larga tradición misionera, no buscó un intento de sistematización teórica hasta entrado ya el siglo XX. A principios de este siglo, el autor alemán Joseph Schmidlin, herido precisamente por este contraste, se puso a fijar esta obra sistemática de Misionología (lo veremos luego), que sirviera de contrapeso a la teoría protestante desde nuestro punto de vista propio de ver y concebir la actividad misionera. Pero volvamos a los protestantes [41].

Desarrollo histórico de las nuevas teorías protestantes.

Sobre este punto particular tiene un estudio bonito el P. Charles en sus *Dossiers de l'Action Missionaire*. Seguiremos la traducción española [42].

Al cabo de más de siglo y medio podemos diseñar la evolución de las teorías protestantes, pero hay que hacer notar que los primeros estadios de esta evolución no fueron sencillamente abolidos por los siguientes. Lo mejor es representarse estas teorías como ramas que alcanzan diferentes niveles a partir de un tronco.

---

[40] Carminati, o. c., p. 426.
[41] Santos Angel, *Una Misionología española*, pp. 14-15.
[42] *Dossiers de la Acción Misionera*, Bilbao, 1954, pp. 210-212.

Primer estadio: En el siglo XVIII, mientras la teología protestante es todavía calvinista, y la lectura del Antiguo Testamento es popular, el motivo misionero aireado con más frecuencia es el *temor de Dios*.

Se insiste sobre el infierno, en el que cada día, cada minuto, caen millares de idólatras. Se representa a todos los paganos como horrendos pecadores, corrompidos, sin esparanza, podridos en religiones inmundas, sin corazón, sin piedad filial, etc., verdadera presa de Satanás. Y se hace un llamamiento a la piedad de los cristianos para arrancar a estos desgraciados del infierno que les acecha.

No se hace esfuerzo alguno por descubrir en ellos la aspiración eterna del hombre hacia Dios. No se discute la teoría protestante de la «*corrupción total*» a causa del pecado original, y son presentados los paganos precisamente para proporcionar ejemplos de esta corrupción. La terminología de estas sectas es muy sugestiva: baptistas, wesleyanos, cuáqueros, llaman en bloque a todos los paganos «*pecadores*».

Segundo estadio: En el siglo XIX, el racionalismo invasor hace retroceder en la doctrina protestante la teoría del pecado original y socava el dogma de la predestinación y del infierno. La actividad misionera se inspira cada vez menos en el temor de Dios, y se insiste en el *amor de Dios*.

Las riquezas espirituales son las que hay que llevar a los paganos: la alegría de la conversión, la experiencia de las dulzuras de la amistad de Jesucristo. Dios no aparece ya como el vengador irritado, de cuyas manos el misionero se esfuerza por arrancar algunas víctimas, sino como el Padre común que desea ver reinar la fraternidad entre todos sus hijos, que les ama a todos, y siempre les ha amado.

En vez de hablar de los castigos eternos suspendidos sobre la cabeza de los paganos, se habla de la plenitud de los dones otorgados a los cristianos y de la obligación que les incumbe de hacer partícipes de ellos a sus hermanos todavía no iluminados. Ya no se dirigen a la «*raza de víboras*», sino que utilizan el discurso de San PABLO sobre el «*Dios desconocido*». Los cultos paganos aparecen todavía como muy miserables, pero el pagano no es ya un maldito, un «*pecador*»; es el hermano menor, a quien hay que poner en posesión de su parte de herencia.

Tercer estadio: En el siglo XX el racionalismo protestante continúa progresando, a pesar de los resurgimientos parciales del «*fanatismo*» ortodoxo. Muchos pastores, teólogos, candidatos a las órdenes, y aun misioneros, están fuertemente imbuídos de *modernismo*.

Para ellos, la revelación de Dios por medio de Jesucristo no es sino una especie de experiencia religiosa, cuyo teatro fue el alma de Jesús de Nazareth, pero que se encuentra, en grados diversos y bajo formas variadas, en todos los genios religiosos de la humanidad. Así ponen en la misma categoría a BUDA, San FRANCISCO DE ASÍS, MAHOMA, CRISTO y KABIR, etc.

Por tanto, la superioridad del «*mensaje cristiano*» es sólo relativa. Se puede hallar a Dios y vivir como es debido, aun fuera de toda relación con Cristo. No pudiendo ser ya esencialmente religiosa, la misión se va a hacer *humanitaria*. El motivo principal de la actividad misionera será el *amor a los hombres*.

Se insiste sobre la miseria física de los salvajes o de los asiáticos: falta de higiene, falta de cuidados médicos, mortalidad infantil, alojamientos insalubres, carencia de instrucción, de ejercicios físicos racionales, reclusión de mujeres, sistema de castas, hechicería, prepotencia de los jefes, etc.

La misión, cada vez más *filantrópica*, sin esforzarse por convertir, se consagra a curar, sanear, divertir, civilizar, instruir. Se construyen casas familiares, universidades, escuelas técnicas, hospitales, centros de maternidad. Se enseña a los indígenas el uso de lo relojes y de las bicicletas, de las lentes y de los gramófonos, de las máquinas de coser y de los automóviles, etc.

Se apela a la entrega a la obra misionera en nombre de la solidaridad de la raza humana y en nombre de la compasión para con los que sufren.

Cuarto estadio: Después de las dos guerras mundiales, 1914-1918 y 1940-1945, otro motivo ha ido adquiriendo cada vez mayor importancia. La situación demográfica, económica, social y aun militar de Europa —y de los blancos en general—, se ha modificado enormemente. La supremacía absoluta del blanco, siempre discutible, es cada vez más disputada. Los nacionalismos asiáticos han despertado en todas partes, y en no pocas han cristalizado en Estados independientes [43]. El sovietismo ha extendido sus potentes tentáculos hasta el Extremo Oriente y ha dividido a Europa en dos bloques. Intereses económicos, políticos o sectarios, dividen por su parte lo que queda.

Ahora es el *miedo a los hombres* lo que se invoca, como motivo subsidiario. Para salvar la civilización occidental, para salvar la raza blanca, es necesario cristianizar lo más pronto posible el Asia y el Africa. Se cree, en efecto, que las masas cristianizadas serán menos agresivas, menos feroces que las masas paganas. Antes de que estalle la guerra de razas, echemos de una a otra raza los puentes de la caridad filantrópica y de la creencia en Cristo.

A este motivo se añade a veces la consideración *comercial*. Un pueblo evangelizado es siempre un pueblo que compra, que produce y vende. Sin embargo, es justo decir que muchos misioneros protestantes rechazan con desprecio esta consideración de ganancias o de temores terrenos [44].

---

[43] Y hoy podemos decir lo mismo con relación a los nacionalismos africanos.

[44] CHARLES, *Dossiers*, pp. 210-212. Estas mismas ideas las expuso también en su artículo sobre los principios y métodos de la actividad misionera fuera del Catolicismo publicado en la *Histoire Générale comparée des Missions*, dirigida por el Barón Descamps, pp. 712-713.

Tendencia pietista.

En este nuevo movimiento misional de las confesiones protestantes, hemos de distinguir la tendencia *pietista*, que explica el desarrollo histórico de la actividad misional actual protestante, y la tendencia *teológica*, que sistematiza la misionología protestante. Unas palabras sobre ambas.

El resurgir de la idea misionera protestante, tan pujante en estos primeros tiempos del siglo XVII, y que vendría a ser el principio de grandes obras misionales, fue provocada sobre todo por una renovación religiosa en el protestantismo alemán, llamado movimiento *pietista*. El principal instigador de este movimiento fue Jacques Spencer (1635-1705), que fue quien marcó una reacción muy pronunciada contra la frialdad de las Iglesias oficiales. Comenzó por restaurar en unas reuniones de devotos (*Collegia pietatis*), donde se agrupaban sus seguidores, una determinada cantidad de elementos católicos que había repudiado la Reforma protestante: el ascetismo, la dirección de conciencia, la oración intensa, las obras de supererogación, la vida de comunidad, la disciplina penitencial, y en general el horror del laicismo y de sus formalidades frías [45]. Perseguidos por la Universidad luterana, los pietistas se refugiaron en los territorios de Federico I de Brandenburgo, que creó para ellos la Universidad de Halle [46].

Por otra parte, el Conde de Zinzendorf, espíritu emprendedor, y que despreciaba el Protestantismo que calificaba tan sólo de Cristianismo nominal; penetrado además de pietismo, dio forma concreta a las ansias místicas del movimiento, y organizó en sus posesiones de *Betherlsdorf* de Sajonia, una comunidad especial, llamada *Herrnhut*. Estos hermanos de la comunidad fundada por Zinzendorf comenzaron a llamarse *Hermanos Moravos*.

Primo del rey Cristián IV de Dinamarca, obtuvo su apoyo real, y comenzaron las primeras misiones en tierras paganas. En la comunidad de los Hermanos Moravos la actividad misional no es una especialización reservada a un grupo determinado, sino que cada uno debe estar dispuesto a partir a donde y cuando le indiquen, sin salarios de ninguna clase, para hacer irradiar en todas partes la luz de Cristo.

El movimiento pietista llegó también a Inglaterra y cosechó frutos misioneros muy importantes. Desde 1750 algunos anglicanos, cansados de la esterilidad religiosa de la Iglesia estatal, reaccionaron en grupo capitaneados por los hermanos Wesley (Carlos y Juan), y dieron origen a los *Metodistas*.

Antes de la escisión habían conseguido provocar en el Anglicanismo

---

[45] Puede consultarse Ritschl A., *Geschichte des Pietismus*. Tres volúmenes, aunque este autor es opuesto al Pietismo por no ver en él más que una catolización del Protestantismo.

[46] Champagne, *Manuel*, p. 801.

un sentimiento más vivo del valor de las almas paganas y cristianas. Era el comienzo de un nuevo proselitismo.

Por su parte, los *Baptistas* tuvieron también *descontentos*. Rechazaban la autoridad de la Iglesia establecida, y reemplazaban su culto y sus ceremonias por reuniones emotivas en las que los cantos, la confesión pública, la predicación, etc., deberían producir o conservar en las almas el *choc* psicológico de la conversión. Su actividad misionera data del 31 de mayo de 1792, cuando William Carey (1761-1834), zapatero, de 31 años, predicó su primer sermón. A pesar de las dificultades, formaron la *Baptist Misionary Company*, y quisieron partir para las Indias. Encontraban una fuerte oposición en la *East India Company*, imbuída de mero espíritu *comercial*, que prohibía toda propaganda religiosa en sus territorios de ultramar [47].

Al lado de estas misiones que provenían de grupos religiosos homogéneos, el Protestantismo continental o anglosajón, creó el tipo de *Sociedades Misioneras*, sin enfeudarse a ninguna denominación particular y poco preocupadas de las diversidades de su credo. Son las sociedades que financian hoy las cuatro quintas partes de los efectivos misioneros protestantes. Los comités directores llevan la gestión de fondos, a veces muy considerables, que forman el patrimonio de estas sociedades, pero no intervienen en la cuestión de la doctrina, que en muchos casos venía a ser bastante divergente y no poco escandalosa. Por otra parte, casi todas estas sociedades habían sido fundadas por descontentos y verdaderos disidentes en la atmósfera de los movimientos religiosos, y en reacción contra el Protestantismo oficial.

A pesar de tantos esfuerzos, los resultados parecían pequeños y comenzaron a indagar las causas de estos fracasos. Las encontraron en las actividades anárquicas de misiones diversas. Cada grupo religioso, cada denominación autónoma reivindicaba su plena libertad de acción y no se preocupaba de las demás, con lo que no podía elaborarse un plan de conjunto, ni repartirse juiciosamente los territorios, ni concentrar los recursos, ni impedir las concurrencias. Se hacía necesario ensayar un mínimo de unidad en unos esfuerzos tan confusos y tumultuosos. Pero, ¿cómo asegurar esta unidad de acción sin una autoridad común? Y sobre todo, ¿cómo realizar el acuerdo en la práctica, dejando subsistir el desacuerdo en las doctrinas?

Se buscó una solución por el método tan caro a los anglicanos, las «*Conferencias*», de las cuales se tuvo la primera en Edimburgo, el año 1910, donde se reunió una Conferencia general de las Misiones Protestantes. No se trataba de buscar una fórmula *doctrinal* común, sino solamente de tomar contacto, de *coordinar* experiencias y esfuerzos, y de racionalizar determinados servicios accesorios. Aquí tuvo origen la acción común de las misiones protestantes actuales, y lo que es más, el movimiento ecumenista moderno. Pero a nosotros, más que la historia y el

[47] Charles, en *Descamps*, l. c., pp. 702-703.

desarrollo de la labor misional, nos interesa la sistematización teológica de su Misionología.

Origen de la Misionología protestante.

Hemos visto cómo no podía haber problema misional para los primeros padres del Protestantismo. Pero al comenzar el siglo XVII, de un modo fragmentario primero, y en una forma más clara después, comenzaron a aflorar las ideas misioneras dentro de una tendencia oposicionista en unos cuantos representantes más conocidos de la ortodoxia. Algunos decían que la obligación misionera competía más bien a los príncipes cristianos; otros, aun admitiendo para la Iglesia este deber, no acababan de ver el tiempo y la oportunidad de cumplirlo; un tercer grupo aún afirmaba que las Misiones constituían un deber de la Iglesia. Por entonces eran voces débiles aún, que no hallaron eco ninguno en las autoridades eclesiásticas. Lo veremos por separado en las diversas ramas.

En el luteranismo.

Hay que recordar en esta línea ante todo a Ernst Herzog (1601-1675), del que habla ampliamente en una obra biográfica el autor J. H. Gelbke [48].

Luego Cristian Scriber, fallecido en 1693, que se lamenta amargamente de que sus contemporáneos empleen tantas energías para conquistar bienes terrenos y ninguno se preocupe de evangelizar a los paganos, judíos, turcos, tártaros y otros pueblos bárbaros. Vimos antes cómo incluso proponía la fundación de una especie de *Propaganda Fide*, que quedó reducida a un Colegio Oriental para la formación de profesores destinados a trabajar entre turcos y judíos. El proyecto fue bien acogido, pero no pudo ser realizado por falta de recursos materiales [49].

Entre otros autores de esta primera época luterana, podemos recordar también a Baltasar Meisner de Wittenberg, Praetorius, Calixtus, Scultetus, Juan E. Gerhard el joven, porque el viejo era un acérrimo adversario, Duraeus, Dannhaner, Haveman, Vriel y algunos teólogos más [50].

Contra todos ellos se levantó una falange de adversarios que a lo más admitían una obligación misionera para las autoridades coloniales, o la reducían al testimonio ocasional de los cristianos que vivían en medio de los paganos [51].

El adversario más encarnizado de esta época —lo vimos antes— fue Juan Gerhard (1582-1637), en sus disputas con el teólogo calvinista

---

[48] Gelbke, *Herzog Erns der Fromme*, Gotha, 1810, tres volúmenes.

[49] Cfr. su obra *Geistliche Seelenschatz*, III, p. 1450.

[50] Paventi, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 206.

[51] A esta corriente adversa pertenecían, entre otros, W. Konrad Porter, Egidio Hunnius, Elías Ehinger, Juan Müller, Balduino, Brochmand, Eichsfeld, Osiander,

Adriano Saravia, del que hablaremos después. Con sus principios rígidos, que no se apartaban, ciertamente, de la ortodoxia luterana, no concordaba actividad alguna, ni interna ni externa. Contra esta pasividad y contra un eclesiasticismo muerto, comenzó a reaccionar lentamente una nueva ideología misionera.

Justiniano Von Weltz (1621-1678).

Fue uno de los primeros y más importantes representantes. Sus diversas obras constituyen una digna respuesta a los escritos de Gerhard. De su vida se sabe muy poco. Sus obras son más conocidas ya. En 1663 escribió un obra proponiendo la fundación de una sociedad misionera entre los cristianos de la confesión de Augsburgo. Esta idea, que no cuajó en un principio, fue más tarde llevada a la práctica por Zinzendorf, como ya hemos visto. Expresamente afirma, apartándose en esto decididamente de tantos otros teólogos protestantes, que el mandato misional de Nuestro Señor, no había sido dirigido únicamente a los Apóstoles, sino también a todos los cristianos.

En 1664 publica una nueva obra en la que exhorta a todos: autoridades, nobles, doctos y estudiantes, y a cuantos aman al Señor, que colaboren para la fundación de una asociación misionera. Se lamenta de que nadie se preocupe de la conversión de los paganos, ni aun de los más cercanos; y que los cristianos son débiles, y los teólogos estudiantes no se dan prisas en propagar el Evangelio. Justifica estas ideas misioneras con los siguientes motivos: 1) Dios quiere que todos los hombres oigan la palabra de Dios; 2) ha de ser imitado el ejemplo de los antiguos propagadores de la fe; 3) no pueden quedar ineficaces las oraciones de la Iglesia por las que se pide el retorno de los extraviados; y 4) el ejemplo de los católicos debe estimularlos a hacer otro tanto.

En ese mismo año publicó una tercera obra de carácter misionero, en la que trata de la Gran Cena, y de la invitación a tomar parte en ella; vuelve a proponer la fundación de una asociación para el mejoramiento del Cristianismo y la conversión de los paganos. Da un panorama general de las conversaciones anteriores de pueblos enteros al Cristianismo, y deduce que también entonces había que hacer otro tanto ya para implantar la Iglesia donde no lo estuviera aún, ya para resucitarla donde había desaparecido. Y a esta misión están llamados todos los cristianos [52].

Musäus, Fecht y Zentgrad, que publican obras de carácter polémico más bien, sobre todo contra el Cardenal Belarmino, y que tienen muy pocos elementos aprovechables misioneros.

[52] En esta obra habla también de la formación de escuelas y catecumenados; de la extensión del reino de Dios, que sería el fin propio de toda esa obra; dice luego que la Iglesia luterana había hecho bien poco por esta labor de las misiones; luego fundamenta las misiones en la Sagrada Escritura, y vuelve a insistir en el ejemplo que en esto dan los católicos, y termina pidiendo ayuda a todos los protestantes para

Sus diversas obras fueron presentadas por medio de su amigo Gichtel, a la Dieta de Ratisbona. Aunque fueron aprobadas, pero nada se hizo para llevar sus ideas a la práctica.

Eso prueba que aún no se habían hecho camino las ideas misionales en las altas esferas de Alemania. El autor quedó desilusionado; pero en el entretanto había escrito un nuevo libro, que quería ser una nueva y más sincera amonestación a todos los cristianos para emprender la conversión de los paganos; en él aseguraba que los mandatarios del Consejo de Ratisbona no habían comprendido sus ideas porque ellos mismos necesitaban convertirse, faltos como estaban de celo cristiano.

De las autoridades eclesiásticas se dirigieron Von Weltz y Gericht a las cortes de los Príncipes protestantes, pero toparon con la misma indiferencia. Casi se inclinó a volver a la vida de soledad y ascetismo; pero optó por publicar un nuevo folleto —era el cuarto—, en este mismo año de 1664. Se publicó en Amsterdam porque contenía ásperas críticas contra la indiferencia luterana, en contraposición a la Iglesia papista tan celosa y tan preparada siempre para ulteriores conquistas. Habla en él de la restauración del orden apostólico, esto es, sacerdotal misionero, para poder tener una autoridad legítima que dirigiera a sus enviados. Propone la erección de Colegios de Propaganda Fide junto a las Universidades donde pudieran educarse jóvenes estudiantes con miras a las misiones, con estudios prácticos de lenguas y metodología. Hace una comparación entre papistas y luteranos, los cuales no deberían sentirse ofendidos por la caridad y celo de los primeros.

Contra estas reiteradas ideas y proposiciones de Von Weltz se alzó intemperante Juan Enrique Ursino, como ya citamos antes, y uno de los teólogos más ortodoxos del Luteranismo en el siglo XVII. Ese mismo año escribió contra él un libro en el que rebate las alegaciones del adversario. A pesar de la futilidad de sus argumentos, consiguió echar abajo las iniciativas de Von Weltz que volvió a sentirse muy aislado. Abandonado de todos, aun de sus más amigos, tuvo que salir de Ratisbona; y su compañero fiel, Gihtel, fue apresado bajo la acusación de haber ofendido a las autoridades eclesiásticas. Más adelante fue expulsado también de la ciudad, y sus bienes fueron confiscados.

Von Weltz marchó a los Países Bajos, donde encontró alguna mayor comprensión. Pero convencido de que no había quien quisiera seguirle, decidió partir para América del Sur; en la iglesia de su amigo Breckling, ministro luterano en Zwolle, fue consagrado por su amigo. apóstol de los paganos, y en aquella memorable ocasión predicó un sermón digno de los más grandes apóstoles de la cristiandad. En 1666 marchó al Surinam, y allí murió en 1678, quizás devorado por las fieras del bosque. Dentro del mundo luterano, bien podemos decir que era una voz que clamaba en el desierto [53].

---

llevar a cabo sus proyectos; una obra como podemos apreciar, de verdadero valor misionológico.

[53] Paventi, *La Chiesa Missionaria*, I, pp. 209-215.

Entre otros autores de esta misma época podemos recordar al conocido filósofo G. W. Leibnitz (1646-1716), que se ocupó también de las Misiones, especialmente cuando se enteró en Roma del apostolado misionero de los Jesuítas en China. En 1697 escribió un pequeño opúsculo, que consiste en una colección de cartas de las misiones católicas y habla de una verdadera y falsa adaptación. En el prefacio del mismo hace sugerencias de metodología misionera, y sobre el carácter del misionero. Además logró hacer incluir en los Estatutos de la Academia Berlinesa de Ciencias, fundada en 1700, una disposición bien clara que la obligaba a la propagación de la fe. Y hablando del pietismo, entonces incipiente, intuyó que aquel movimiento estaba ordenado quizás a suscitar un real movimiento misionero [54].

Este folleto de Leibnitz fue leído y examinado por Hermann Franke, que lo halló lleno de interés. Franke proyectó entonces la fundación de un Seminario de las Naciones, y suscitó con ello un gran movimiento misionero en Alemania y Dinamarca. Había entrado en contacto con el Rey danés Federico IV, que le había pedido misioneros para enviarlos a sus posesiones de la India. El año 1714 se fundó en Copenhague un *Collegium de cursu evangelii promovendo*, Colegio que preparó no pocos misioneros, enviados después a Laponia, Groenlandia, etc., misión esta última de la que se encargaron años después los Hermanos Moravos, tan favorecidos por el conde Nicolás Luis Zinzendorf (1700-1760), que había sido uno de los más aventajados discípulos de Franke [55].

En el Calvinismo

Nos referimos sobre todo al Calvinismo de los Países Bajos, que es el que mejor ha estudiado el problema de las Misiones. Sólo nos fijamos en los autores más importantes, aunque antes ha de hacerse una alusión a las dos grandes Compañías holandesas, con carácter marcadamente comercial: pero con influencia también marcadamente misionera: *la Compañía de las Indias Orientales*, fundada el 1602 y suprimida el 1710; y *la Compañía de las Indias Occidentales* (1621-1700). La

---

[54] *Ibidem*, p. 215.

[55] *Ibidem*, pp. 217-218. — Para un estudio completo de la idea misionera, desde Lutero a Zinzendorf, puede consultarse la obra-tesis doctoral que defendió en la Universidad de Ginebra su autor francés Jean René Brütsch el año 1946. Este sujeto se marchó después como misionero al Camerún. En esa obra pretende explicar primero las razones del absentismo inicial, y luego el desarrollo ulterior de las misiones protestantes al margen, por decirlo así, de la Iglesia reformada misma. Cfr. *Le Bulletin des Missions*, 1947, p. 123 ss. Hemos hecho alusión sólo a los personajes más representativos en el campo del luteranismo. Podrían citarse algunos más, como Conrad Mel, Juan Alberto Fabricio, que escribió dos libros interesantes con abundantes noticias históricas, misionografía de su tiempo, y abundante bibliografía. Joaquín Langio, Lüderwaldt, J. P. Lange, R. Rothe, A. Schweizer, M. Kähler, etc. En Paventi, *La Chiesa Missionaria*, I, pp. 221-222, puede verse una escogida bibliografía.

primera ejerció una actividad misionera mucho más importante que su omónima inglesa. El gran historiador y misionólogo WARNECK, del que hablaremos en seguida, quiere asegurar que esta Compañía inició su actividad misionera antes que cualquier otro autor holandés hubiese escrito sobre misiones. Claro que no quiere meter en la cuenta, al hacer esta afirmación, ni a SARAVIA, ni a PLANK, que ya antes habían ejercitado una buena actividad misionológica en los Países Bajos. Pasemos, pues, a los principales autores.

ANDRÉS SARAVIA (1531-1612)

Puede considerarse como el primer misionólogo de los Países Bajos. Hemos de excluir a ERASMO, porque era de suyo católico; y quizás algunos otros autores anteriores, cuyos estudios no han sido aún publicados. SARAVIA era hijo de padre español y madre flamenca. Primero fue calvinista, y más tarde se pasó al Anglicanismo por divergencias políticas y doctrinales. En su famosa obra *De diversis ministrorum evangelii gradibus* [56], defiende la obligación de los Obispos de propagar el Evangelio, pues son los sucesores de los Apóstoles. Entre los Calvinistas tuvo muy poco influjo esta obra, sobre todo por las intervenciones de TEODORO DE BEZA; más extraña que encontrara también indiferencia entre los Anglicanos. SARAVIA fue profesor en la Universidad de Leyden, y más tarde Pastor en Amberes, Bruselas y Westminster. Su obra abría camino, mas no sin oposición, ni discusiones, ni investigaciones doctrinales [57].

JUSTO VAN HEURN

(HEURNIUS dicen otros latinizando su nombre), es otro entusiasta de las misiones; pero en su libro *De Legatione Evangelica ad Indos capesenda Admonitio*, publicado en 1618 se nota falta de unidad, y no llega a darnos una idea exacta de su Misionología. La exposición es defectuosa y obscura, porque no conocía lo bastante las misiones coloniales de los Países Bajos. Tampoco parece haber comprendido del todo al Paganismo. Tampoco usa la palabra *misión* que para entonces ya estaba admitida en este significado. Era hombre celoso y él mismo quiso ser misionero [58].

Más importancia tiene ANTONIO DE WALE (1575-1639), fundador del *Seminarium Indicum*, junto a la Universidad de Leyden, el año 1622. Son

---

[56] "De diversis ministrorum evangelii gradibus, sicut a Domino fuerunt instituti et traditi ab Apostolis atque perpetuo omnium ecclesiarum usu conformati." Francofurti, 1591.

[57] PAVENTI, o. c., p. 225; SEUMOIS ANDRÉ, O. M. I., *Introduction à la Missiologie*, pp. 21-22.

[58] PAVENTI, *Ibidem*, p. 225.

dignos de estudio la historia, y sobre todo sus estatutos. Se regía por una disciplina ascética que lo hacía muy similar a un convento de Religiosos.

En sus numerosas obras desarrolló diversos temas misionales: el conocimiento que los paganos tienen de Dios, la revelación natural y los paganos, la interpretación de la Biblia y los infieles, etc. Conoce el voto de Misiones de los Jesuítas; se pregunta si los paganos han hecho siempre uso correcto de la ley natural; si Dios está obligado a conceder a todos la gracia de creer en el Evangelio. Examina las funciones eclesiásticas y las obligaciones misioneras; y habla de la conversión de los Indios que él juzga bastante probable. Resulta de especial interés el estudio que hace para determinar el concepto misionero en sus obras de derecho civil. Temas todos ellos, como podemos apreciar, de marcado interés misional [59].

Guillemo Teellinck, un autor poco conocido hasta ahora, pero que escribió un buen número de obras en las que pone de relieve el problema misional. Va esparcido fragmentariamente por sus obras, y aún falta una monografía que lo reduzca a sistema apropiado. Resalta su fundamento ascético que sirve de base al apostolado; le han tenido por esta razón como uno de los precursores del puritanismo, aunque su ascetismo presenta más bien una acentuada impronta católica [60].

Hugo de Groot (1583-1645): conocido también como Hugo Grocio tiene más renombre como jurista internacional. Dentro del Derecho también trató cuestiones de Derecho misionero. Bajo este punto, su obra *De veritate religionis christianae*, tiene como finalidad excitar a una nueva vida evangélica a las diversas iglesias cristianas [61].

De capital importancia es Gisbert Voet (1589-1676) llamado también Voetius con nombre latinizado. Un ardiente calvinista en todos los sentidos, pero también un insigne misionólogo. El fue quien desarrolló ampliamente la teoría de la *implantación*, en una obra que lleva ese mismo título: *De plantatione et de plantatoribus ecclesiarum*. Trata en ella de la teoría de las misiones, teoría que entre los católicos había de desarrollar a su tiempo el P. Charles, y de los métodos diversos de llegar hasta los musulmanes, judíos y paganos. Abundante bibliografía, incluyendo no pocos títulos de autores católicos. Expone ideas misionológicas de sumo interés aun para nosotros los católicos. Usa frecuentemente argumentos de Santos Padres y de Escritura sagrada; siguiendo en su interpretación no sólo a Calvino, sino a muchos escrituristas católicos, como Estyus, Cornelio a Lápide y Maldonado. Acude frecuentemente a Santo Tomás de Aquino. Conoce las obras de Cayetano y de otros Comentadores del Santo. En casi todas sus obras cita la Biblioteca selecta de Possevino; también cita al P. Acosta cuando trata el punto del

[59] *Ibidem*, p. 226.
[60] *Ibidem*, p. 227.
[61] *Ibidem*.

Gentilismo y de la vocación de los Gentiles a la fe; pero con más frecuencia cita a Rovenio y al P. Tomás de Jesús. También conoce a fondo las obras de Belarmino.

Apoya a Rovenio en su idea peregrina de que los Religiosos no deben ocuparse en el apostolado, que debe quedar reservado a sólo el clero diocesano.

En el aspecto misionológico estudia Voet el fundamento de las misiones, la organización del personal misionero, y con bastante difusión el objeto formal de las misiones, donde dice haber encontrado la palabra *Plantator* y *Plantatio* en las obras del Damasceno. Pero para el caso, más que la palabra interesa determinar el concepto, es decir, los elementos que nos indiquen cuándo ha sido ya la Iglesia verdaderamente *plantada* [62].

Junto con Voet es Juan Horenbeek (1617-1666) uno de los más importantes misionólogos del siglo xvii. Su producción misionológica es más sistemática que la del anterior. Es también flamenco el origen, y se le nota más comprensivo hacia la Iglesia católica. Se preocupó abundantemente del problema de la conversión de los judios, musulmanes y paganos, tratando no sólo de sus errores, sino también del modo de tratarlos. Propone la Sagrada Congregación de Propaganda Fide como modelo para una institución similar en las iglesias reformadas. Conoce muy bien la literatura católica misional y como Voet también las utiliza él abundantemente en sus obras [63].

Yodoco van Lodenstein (1620-1677) expone en forma de diálogo sus ideas misionológicas. Se ve que esa idea misionera es el fruto del vivo anhelo que tenía él de reformar su misma iglesia reformada. El personalmente llevaba una vida intachable, y hubiera querido admitir para su iglesia no pocas prácticas romanas. No escribió ningún tratado específicamente misionero, pero las muchas ideas esparcidas por todas sus obras, lo revelan como un gran amigo de la obra misional [64].

Fruto de todo este movimiento misional de la Iglesia calvinista holandesa, fue la actividad que desarrollaron en América septentrional, y de la meridional en el Brasil. En muchas de sus actividades estaba asociada a la Compañía holandesa de las Indias Occidentales, para favorecer el comercio, combatir la potencia española y convertir a los nativos. Pero aquí no tratamos de hacer su historia misional, sino sólo de recoger tan brevemente sus ideas misionológicas [65].

---

[62] *Ibidem*, pp. 228-230

[63] *Ibidem*, 230.

[64] *Ibidem*, 232.

[65] En *La Chiesa Missionaria*, de Paventi, pp. 236-238, puede verse una selecta bibliografía.

En el Anglicanismo

La Reforma anglicana es muy distinta del Luteranismo y del Calvinismo, porque permanece entera la estructura externa episcopal, cuya autoridad suprema pasa del Papa al Rey de Inglaterra. En el aspecto misionológico tampoco se parece a las dos confesiones anteriores, pues bajo este aspecto tiene muy poco relieve en el anglicanismo. Con todo, tanto el Luteranismo como el Calvinismo entraron también en Inglaterra, y domina este último en Escocia bajo una forma de rígido presbiterianismo.

En el aspecto misional comenzaron a fundarse Asociaciones misioneras, en parte para combatir la apatía oficial. En cuanto al aspecto *misionológico*, los elementos son más bien muy pobres. Los Anglicanos y Metodistas se han distinguido por la enseñanza superior y etnográfica, demostrando siempre un acentuado individualismo, y no hablando jamás de una plantación de la Iglesia. Emplean con preferencia medios de orden natural, como son las obras de caridad y sociales, sin preocuparse de fundar una iglesia con base espiritual. No hablan de la Iglesia primitiva, y si hablan alguna vez, no lo hacen en el sentido de Lutero o Calvino; más que el amor de Dios, muestran el amor del hombre; un *filantropismo* teórico y práctico suple a una verdadera evangelización en el sentido escriturístico.

Todos los ingleses atribuyen una grande importancia a la destrucción de la Armada española (1588), porque con ello pudo abrirse el mundo misionero, ocupado exclusivamente hasta entonces por España y Portugal. Las mismas luchas internas sirvieron para excitar el espíritu misionero que se encauzó hacia la América septentrional. Fue curioso el proyecto de Oliverio Cromwell que ideó una especie de Congregación de Propaganda Fide con siete directores y cuatro secretarios pagados por el Estado, para el desarrollo y defensa del Protestantismo en todo el mundo, dividido para él en cuatro Provincias, en Europa dos. La muerte de Cromwell y la subsiguiente Restauración impidieron que se llevara a cabo el proyecto.

En él, entretanto había entrado la preocupación misionera, aunque tímidamente, en algunos teólogos anglicanos. Ricardo Hooker (1535-1600) en su obra *Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, publicada en cinco volúmenes, sin hablar explícitamente de las misiones, propone un armazón general doctrinal en el que cabe perfectamente la obra misionera.

Pagitt Ephraim escribió su *Christianography*, una especie de historia de las misiones, pero en la que no faltan consideraciones de orden teórico. Conoce bien a los Católicos y cita corrientemente a Tomás de Jesús y a Erasmo.

Puede mencionarse también a Willians Roger, de quien sus admiradores dicen que tuvo un gran espíritu misionero, pues en sus obras se ocupaba algunas veces de los hebreos, turcos y paganos. Por de pronto

él fue el primer misionero inglés en el Nuevo Mundo, donde murió hacia el 1683. No podemos hallar más elementos misionológicos en toda esta época anglicana [66].

Misionología protestante moderna.

En los autores anteriores hemos visto la existencia de una serie de elementos misionológicos que no fueron ordenados en sistema. Eso había de ser un paso ulterior.

Parece que fue SCHLEIERMACHER el primero que en 1843 tuvo la idea de reclamar para la actividad misionera un puesto propio dentro de la ciencia teológica [67]. Su mérito lo apreció WARNECK: pensó integrar la misión en el sistema teológico, y dio con ello el primer impulso hacia una disciplina científica misionera [68]. Pero SCHLEIERMACHER no pensó aún en un tratado reservado únicamente a la misión, sino que únicamente pedía para ella un puesto propio dentro de la Teología moral.

INTERVENCIÓN DE CARLOS GRAUL

Este paso parece que debe reservarse para CARLOS GRAUL, Director de la asociación misionera de Leipzig. Hizo un viaje por tierras de misiones, que le duró cinco años, y como resultado de sus estudios y experiencias publicó en 1861 una monografía [69]. Esta versaba sobre el problema de las castas en la India, aunque sobre este mismo problema ya habían escrito antes algunos autores católicos; lo había hecho también el calvinista ROGER, y antes aún el carmelita PAULINO DE SAN BARTOLOMÉ y el jesuita P. HANSLEDEN. Más tarde también WARNECK trató un asunto similar [70].

En 1864 se crea el primer curso académico de enseñanza misionera. Lo fue en la Universidad de Erlangen, y el encargado de este curso, que lo era CARLOS GRAUL, reivindicaba para las misiones, si no una ciencia propiamente tal, sí al menos un tratado especial únicamente consagrado a ellas. Decía que la enseñanza misionera debía entrar en los cursos regulares de las Universidades, por razón del carácter científico de los problemas misioneros, y por la conexión íntima de los mismos con las ciencias coloniales, la historia eclesiástica, etc. [71], De hecho fueron esta-

---

[66] Cfr. PAVENTI, o. c., pp. 239-250, con una buena bibliografía.

[67] Cfr. SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte,* Berlín, 1843; NIEDEN E., *Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher. Bertelsmann.* Gütersloh, 1958, 150 páginas.

[68] WARNECK, *Evangelische Missionslehre,* I. Gotha, 1897, 2 edic., p. 53.

[69] GRAUL CARLOS, *Die Stellung der evangelische-lutherischen Mission zur Kastenfrage,* Leipzig, 1861.

[70] WARNECK, *Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage.* Gütersloh, 1889.

[71] GRAUL K., *Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission in Ganzen der Universitätswissenschaft,* Deichert Erlangen, 1864.

bleciéndose cátedras de misionología en Edimburgo de Inglaterra el año 1867, y en 1868 en Berlín [72].

La muerte prematura de GRAUL le impidió escribir más ampliamente sobre la teoría de las Misiones, o mejor aún, sobre los problemas que se presentaban a los misioneros luteranos. Esa labor que GRAUL no pudo hacer, la recogió GUSTAVO WARNECK, que es justamente considerado como el padre de la misionología moderna en Alemania [73].

GUSTAVO WARNECK: SU PERSONA Y SU OBRA

WARNECK había nacido en Naumburg de Sajonia, el 6 de Marzo de 1834. Estudió Teología en Halle, con gran influjo de la corriente pietista de su época. Después de unos años de docencia en Barmen, en los que explicó materias misionológicas, se encargó de una parroquia de Rotenschirmbach, que regentó durante 22 años. En 1896 se retiró, y comenzó a enseñar Misionología en Halle hasta 1908. Murió el 26 de septiembre de 1910, y como deciamos antes, puede ser considerado como el padre de la Misionología moderna. Su gran obra misionológica la dejó reunida en los cinco volúmenes de su *Evangelische Missionslehre* [74], en los que se inspiran más o menos los demás autores protestantes, y los primeros misionólogos católicos alemanes [75].

Su obra es considerable y su erudicción ampliamente vasta. Pero no supo mantener una serenidad científica para con la Iglesia católica, de cuya misionología habla con marcado desprecio. En su *Missionslehre* dice que la bibliografía misional romana no puede presentar nada que pueda en absoluto aproximarse a la teoria de las misiones ni en los tiempos modernos ni en los antiguos; es más, ni siquiera posee los elementos con que pueda construirla. Ciertamente, esta afirmación un tanto orgullosa del teólogo luterano, demuestra que WARNECK ignoraba en absoluto la literatura misional católica; y un estudio más profundo de la misma lo hubiera convencido ciertamente de que antes de él muchos otros autores protestantes habían encontrado en la Iglesia católica numerosas piedras para reparar las brechas existentes en la teoría misional de sus fundadores.

Es verdad también en parte que la Iglesia Católica no había producido en cantidad notable tratados modernos de misionología que justificarán las misiones. Pero este hecho no prueba que no poseyese la teoría. Como ya hemos dicho antes, la Iglesia Católica no ha sentido nunca la necesidad de justificar su actividad misional, que desde sus orígenes mismos le pertenece por institución divina. No sucede lo pro-

---

[72] Cfr. SEUMOIS, *Introduction...*, pp. 22-23.

[73] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 218.

[74] Publicados en Gotha de 1892 a 1903.

[75] SANTOS ANGEL, S. J., *Una Misionología española*, p. 16; LEFEBVRE PIERRE, C. I. C. M., *La Théologie missionnaire du Gustav Warneck*, en NZM, 1955, pp. 15-29.

pio con el Protestantismo, que por razón de las doctrinas expuestas al respecto por sus fundadores, ha sentido esa necesidad de tener que justificar su actuación misionera. Esta es la razón principal de por qué se han multiplicado tanto los estudios misionológicos en las diversas confesiones protestantes.

Después de WARNECK no han vuelto a repetirse estas afirmaciones, antes tanto los autores luteranos como los anglicanos y calvinistas, han expresado unos juicios más objetivos y serenos en torno a la teoría misionológica de la Iglesia Católica [76].

Estamos, pues, en presencia de una evolución en la Misionología protestante, y ciertamente WARNECK juega un papel importante, el principal sin duda, en esta evolución. La irradiación de su obra sobrepasando los límites del mundo protestante, iluminó incluso los primeros pasos también de los misionólogos católicos en la persona de J. SCHMIDLIN. WARNECK centró en la Biblia su pensamiento misionero pretendiendo encauzar allí el sentido de la Misión de manera objetiva y universalmente valedera. Pero el mismo WARNECK quedó dominado por su ambientación histórica, no pudiendo evadirse de determinadas estructuras del Cristianismo de su época.

Creía WARNECK firmemente que el siglo XIX pasaría a la historia como el siglo de las Misiones, pues entonces precisamente venía el mundo entero a ser campo de la actividad misionera. Insistía constantemente en ello: la evolución de la sociedad de entonces era una prueba manifiesta de que Dios quería la Misión. Si el mundo todo quedaba accesible, no iba a ser sólo para el comercio y la ciencia, sino también para el Reino de Dios. En ello veía un llamamiento providencial al que deberían responder todas las Iglesias. El veía un argumento muy fuerte en favor de las misiones, en el hecho de que Occidente pudiera llevar su cultura hasta los últimos confines de la tierra, pues para él tanto la historia del mundo como la cultura humana tenían una significación misionera. La evolución cultural abría las puertas a la acción misionera [77].

Esta argumentación es una manifestación particular de una orientación de pensamiento más general. El concibe la misión casi siempre en una perspectiva demasiado *antropocéntrica:* es una ayuda a los paganos. Dios quiere la Misión porque ama a esas inmensas muchedumbres necesitadas de ayuda material y espiritual. Desarrolla de muy diversas maneras este argumento de un mundo que había que salvar, insistiendo unas veces en el pecado, otras en la pobreza intelectual, y otras en los sufrimientos físicos, o en la barbarie; de todas esas calamidades debería salvarlos la Misión. El Cristianismo es ante todo una asistencia espiritual, pero como al mismo tiempo es un fermento que transforma toda la vida de los hombres, y en todos los campos, allí donde está presente, se hace también el nivel de vida superior. La Misión, pues, rea-

---

[76] PAVENTI, o. c., p. 219.

[77] WARNECK, *Evangelische Missionslehre,* t. I, 2 edic., 1897, pp. 260-278.

liza una auténtica obra de civilización, siempre que renueva un pueblo por la evangelización.

En esta concepción corría WARNECK el peligro de exponerse a serios equívocos, admitiendo una concepción propagandística de carácter un tanto profano, en cuanto que la relacionaba con la expansión occidental de los Estados, y de Alemania misma muy en particular, relacionando la obra misional con la obra colonizadora de los Estados.

El drama de WARNECK estuvo, pues, lo mismo que sucedió a una parte importante de la tradición misionera cristiana, en ver la misión a través de la Iglesia institucionalizada según las formas concretas *occidentales* de su época. El la definía como el conjunto de actividades de la cristiandad en orden a plantar y organizar la Iglesia entre los paganos [78].

El proceso va de Iglesia a Iglesia. Pero tanto en la partida como en el fin, se trata de una comunidad cristiana *nacional* como la que él veía en Alemania. En la realidad, WARNECK no pudo desentenderse de su convicción de concebir la misión como una expansión del Cristianismo *occidental*. Late, pues, un equívoco en todo su pensamiento misionero: la palabra *Misión* evoca todo el atuendo *nacionalista* y todo el genio del pueblo misionero [79].

WARNECK ya no se contentaba con un papel complementario para la teoría misional en relación con una u otra rama de la Teología; quería más bien una representación autónoma en la Universidad. Esta idea de ciencia misional autónoma, la reclamó más explícitamente en 1889 [80]; desde este año podemos decir que quedó como definitivamente conquistado para el protestantismo el concepto de una ciencia especialmente reservada al estudio de la misión.

¿Qué comprendía para WARNECK exactamente esta ciencia misionera? Al reclamar su autonomía, hacía resaltar su importancia con relación a otras diversas ciencias: la historia, las diversas ramas de la Teología, la ciencia de las Religiones, la etnología, la geografía, etc., subrayando además que era una necesidad de los tiempos modernos [81].

En 1892 publica el primer Manual protestante de Misiones, y en él ofrece lo que según su juicio puede componer la ciencia de las misiones. La divide en dos grandes divisiones: histórica y teórica. Esta última comprende la doctrina misionera contenida en la exégesis, en el dogma, en la teología histórica, y en la apologética, en relación con los fundamentos de la misión; y también en la ética o teología moral en relación con los órganos misioneros; y finalmente en la teología práctica en relación con el fin y los métodos [82]. La Misionología, pues, bien puede ocu-

---

[78] WARNECK, *Ibidem*, p. 1.

[79] LEFEBVRE PIERRE, *A propos de quelques déviations de l'idée missionnaire*, en «Eglise Vivante», 1954, pp. 339-343

[80] WARNECK, *Die Missions als Wissenschaft*, en «Allgemeine Missions Zeitschrift», 1889, pp. 397-407, 445-457.

[81] WARNECK, *Das Studium der Mission auf der Universität. Bertelsmann*. Gütersloh, 1877.

[82] WARNECK, *Evangelische Missionslehre*, I, 1892, XVI-319 pp.

par un puesto entre las ciencias; no obsta a ello su retraso en la reclamación pues lo mismo pasa y ha pasado con otras ciencias como la homilética o la pedagogía. Y ha de tener un puesto propio en el conjunto de las disciplinas de la Teología [83].

Su teoría misional

Desde las primeras páginas procura determinar lo que es el concepto de misión y lo que se entiende exactamente por ella. Nos da en seguida una definición precisa: por misión cristiana entendemos el conjunto de las actividades del cristianismo que tienden a implantar y organizar la Iglesia cristiana entre los *no cristianos* [84].

Se las llama *misión* porque se basan en una orden de envío de Cristo, Jefe de la Iglesia, y porque se realizan por unos enviados o misioneros, y porque alcanzan su fin último cuando ya no son estos misioneros necesarios.

¿Cuál es su *objetivo*? O lo que es lo mismo, ¿dónde se ejercita la actividad misionera? En todo el mundo *no cristiano*, es decir, entre los mahometanos, los judíos y los paganos.

Queda, pues, excluído del concepto de misión el proselitismo entre otras confesiones *cristianas*, lo mismo que el apostolado *interior* de la Iglesia, que en general lleva el apelativo de *misión interna*. La Misión, propiamente tal, se tiene únicamente cuando se trata de un trabajo de cristianización entre *no cristianos*. Aunque en las palabras de Cristo de evangelizar todo el mundo, se comprende la humanidad total, pero hoy hemos de restringir esta actividad misionera a sólo aquellas naciones que quedan aún fuera de la órbita de la Revelación, y en las que hay que plantar aún la Iglesia. Quedan, pues, excluídos los territorios cristianizados ya, aunque pertenezcan a diversas confesiones religiosas: los *no cristianos* de estos territorios serán objeto de la Iglesia misma, pero no de una auténtica misión; como tampoco lo son los cristianos, colonos o militares, que vivan en territorios paganos.

El fin de las Misiones consiste en extender el Cristianismo, esto es, plantar la Iglesia cristiana en el mundo entero, implantación que no puede hacerse por el simple anuncio accidental y esporádico a algunos individuos, de las verdades cristianas de la salvación; sino que exige todo un organismo ordenado a la fundación, mantenimiento y organización de una comunidad cristiana de la Iglesia, enraizada en el mismo pueblo. Pero si éste es el fin *general* de la misión, su fin *próximo* es, para WARNECK, la *conversión* y *salvación* de los *individuos*, reunidos en pequeñas comunidades creyentes; y el trabajo misionero no termina hasta tanto no haya llegado a la formación de una Iglesia que pueda transformar la vida de un pueblo.

---

[83] WARNECK, *Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaften*, Berlín, 1897. Cfr. SEUMOIS, *Introduction...*, pp. 23-24.

[84] *Evangelische Missionslehre*, vol. I, p. 1.

Con esta concepción se opone WARNECK a la concepción pietista, que se movía más bien en un plano individual, estrecho, indiferente a la reflexión crítica, aunque profundamente religioso. Era una lucha entre la conversión de los *individuos* y la conversión de los *pueblos*. Veremos que la escuela alemana, con SCHMIDLIN a la cabeza, se fija más bien en la *conversión* de las almas, restringida a los *no cristianos*, como los protestantes; y CHARLES, con la escuela belga, insiste en la *plantación* de la Iglesia, descuidando la labor de la conversión. Son ideas misionales en plena ebullición entre los protestantes todo a lo largo del siglo XIX, que WARNECK supo recoger y aquilatar en su gran obra sobre las Misiones.

¿Qué *medios* habrá que emplear para llegar a estos resultados? Evidentemente, exige un envío regular y determinado de misioneros, que no pueden ser ni soldados, ni colonizadores, ni comerciantes; sino portadores únicamente del mensaje del Evangelio; a los pueblos hay que atraerlos, no por la fuerza o la violencia, sino por la vía del testimonio y la persuasión.

En cuanto al mismo *misionero* o *sujeto* de la Misión, el primero es indudablemente Jesucristo; el instrumento de que se vale en el tiempo, es la comunidad cristiana, a la que el Espíritu Santo mismo recuerda el mandato misionero; no se trata de una inciativa individual, incontrolada; sino de una organización estable que asegure la permanencia, y está centrada en la comunidad cristiana, que mediante un organismo peculiar, asume la responsabilidad misionera del Cristianismo.

Estos organismos o *sociedades misioneras*, como asociaciones especializadas dentro de la Iglesia, son las ejecutoras del mandato de Cristo, porque constituyen ellas la Iglesia oficial, el meollo vital del pueblo escogido. Son la verdadera y auténtica Iglesia en el sentido evangélico.

Tal es, a grandes rasgos, la Misionología protestante expuesta por su principal exponente, GUSTAVO WARNECK [85].

La línea marcada por WARNECK la siguieron ya todos sus sucesores protestantes. En 1902 aparece el primer estudio de Introducción a la ciencia misionera, y es debido al misionero W. BONERMANN. Estudia este autor la naturaleza y el estado de la ciencia misionera protestante, y se pregunta ante todo si la Misión merece ser estudiada como una ciencia aparte. Su respuesta es afirmativa: estamos ante una disciplina científica especial, que tiene un campo de investigaciones bien determinado, suficientemente autónomo y circunscrito, que permite un tratado científico especial, bastante amplio, que necesita un estudio y una exposición especial, y bastante característico para llevar consigo un método particular [86]. La ciencia misionera, prosigue, comprende todo lo que en el conjunto misional cristiano puede prestarse a una elaboración cien-

---

[85] SANTOS ANGEL, S. J., *Una Misionología española*, pp. 17-19; LEFEBVRE, *La Théologie missionnaire de Gustav Warneck*, NZM, 1955, pp. 15-20.

[86] BONERMANN W., *Einführung in die evangelische Missionskunde im Anschluss an die Basler Mission*, Mohr. Tübingen und Leipzig, 1902, p. 5.

tífica [87], tanto en su desarrollo pasado *(historia misional)* como en su estado actual *(Estadística y Geografía)*, como en su doctrina fundamental y práctica *(doctrina o teoría misionera)*.

Luego examina el puesto que debe ocupar en la teología, y dice que la ciencia misional protestante es una ciencia demasiado autónoma, especial y amplia, para que pueda ser englobada, o total o aun parcialmente, en una de sus tres grandes partes, dentro de cualquier otra disciplina teológica...; no, ella debe ser elaborada como disciplina autónoma, al lado de la teología práctica [88].

En 1911 salió otra obra de Introducción a la misionología protestante, debida al profesor DAUBAUTON [89]. Para estas fechas ya había iniciado sus primeros pasos la misionología católica con SCHMIDLIN y el P ROBERTO STREIT.

Las publicaciones misionológicas protestantes han ido sucediéndose hasta nuestros días, después de la sistematización de la misionología católica. Recordemos algunas otras.

La Teología actual misionera protestante.

Entre otros, podemos recordar a JULIO RICHTER [90], a MIRBT [91], a SCHLUNK [92], a FRIK [93], a JOSÉ WARNECK [94] y a GUTMANN [95].

En 1935 la Obra *Missionwissenschatf*, publicada en Leipzig por H. W. SCHOMERUS, con una abundante bibliografía; y luego la obra de KARL BARTH, que trata de las Misiones [96], publicada en la revista Zwischen der Zeiten [97]. En sus diversas obras ha tocado muchas veces KARL BARTH el problema misionero; pero su estilo es un tanto difícil. No puede comprenderse bien su concepto de misión, si no se conoce de antemano su Cristología y su Eclesiología. Para KARL BARTH la misión es una actividad necesaria de la Iglesia y una manifestación de la palabra de Dios en un ambiente no penetrado del Evangelio. Ultimamente

---

87 *Ibidem.*

88 *Ibidem.*

89 *Prolegomena van Protestansche Zendings-Wetesnschap,* Utrecht, 1911, 590 pp.

90 RICHTER JULIUS, *Evangelische Missionslehre,* 2 vols., segunda edición en 1927; *Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt,* Gütersloh, 1906; *In der Krisis der Weltmission,* Gütersloh, 1934.

91 MIRBT C., *Mission und Kolonialpolitik,* Tübingen, 1910; *Die Evnagelische Mission in ihrer Geschichte und Eingenart,* Leipzig, 1914.

92 SCHLUNK M. *Die Schulen für eingeborene in den deutschen Schutzgebieten,* Hamburg, 1914; *Das Schulwesen in den deutschen Schutzgebieten,* Hamburg, 1914.

93 FRIK H., *Das Evangelium und die Religionen,* Basel, 1933; *Nationalität und Internationalität in der Missions,* Gütersloh, 1917; *Mission oder Propaganda,* Giesen, 1927.

94 *Paulus in Lichte der Heidenmission,* Berlín, 1914; *Die Lebenskräfte des Evangeliums,* sexta edición, Berlín, 1922.

95 GUTMANN BR., *Gemeindeaufbau aus dem Evangelium,* Leipzig, 1925.

96 *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart.*

97 1932, n. 3.

se han escrito diversos artículos y monografías para entender mejor su pensamiento [98].

Y por fin, escojamos algunos autores de nuestros mismos días, que van explicando la génesis de esta evolución. En efecto, la ideología misionera protestante ha evolucionado notablemente en nuestros últimos tiempos, de modo que puede hablarse de una *nueva era* para las misiones [99]. Así al menos lo exponen algunos de sus exponentes más autorizados, como K. S. LATOURETTE [100], LAMOTT [101], NEWBIGIN [102], MC. CONNELL [103], ANDERSEN [104], etc.

El cambio es bien conocido. En las primeras generaciones protestantes, como recibido de los mismos reformadores, no existía preocupación ninguna misionera. Como confiesa LAMOTT: «Se han dado diversas razones para explicar la miopía de los reformadores en relación con la misión universal... Pero después de haber desarrollado las excusas habituales para defender a nuestros predecesores, permanece siempre el hecho de que fueron ciegos al carácter central de las Misiones en la doctrina y constitución de la Iglesia... En su preocupación de las formas correctas, no prestaron atención los reformadores al fin por el que la Iglesia, como organismo, ha sido llamada a la existencia: la conversión del mundo» [105].

---

[98] Cfr. PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 220. Sobre estos temas existe rica bibliografía. Entre los protestantes es de capital importancia en este sentido la obra de José RICHTER, *Das Buch der deutschen Weltmission, in Verbindung mit den evangelischen Missionsgesellschaften*, Gotha, 1935, que recopila al fin una abundante bibliografía de artículos y obras de especialistas sobre toda la actividad de la Iglesia evangélica en todo el mundo, debida al Prof. Martin Schlunk. Puede además consultarse BRACHMANN, *Theologie der Krisis und Mission*, en «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», 1930, pp. 289-309; DREWS P., *Die Auschauungen reformatische Theologen über die Heidenmission*, en «Zeitschrift für praktische Theologie», 1896-1897, Heft, 1, 3 y 4; GOUCHER, *The Growth of the Missionary Concept. Eaton*, New York, 1911, 202 pp.; OSTERTAG, *Die deutsche Reformation und ihr Verhältnis zur Mission*, en «Evangelisches Missions-Magazine», 1857, p. 7 ss.; WARNECK G., *Reformation und Heidenmission*, en «Allgemeine Zeitsch», 1883, página 433 ss. Y de parte católica puede consultarse: CHARLES, *Activité missionnaire protestante*, en «Nouvelle Rev. Théolog.», 1932, pp. 324-346; GALM MAURUS, O. S. B., *Das Erwachen des Missionsgedankes im Protestantismus der Niederlande*, St. Ottilien, 1915, 84 pp.; GOYAU GEORGES, *L'Idée missionnaire dans le Protestantisme et dans le Catholicisme aux XVI et XVII siècles*, en «L'Eglise en marche», I. Spes, París, 1928, pp. 89-115; ROUSSEAU, *L'Idée missionnaire aux XVI et XVII siècles*, París, 1930, 143 pp.; SCHMIDLIN J., *Reformation und Gegenreformation in ihren Verhältnis zur Mission*, en ZM., 1917, pp. 257-269; etc., etc.

[99] BRULS JOSÉ, *Une ère nouvelle pour les missions*, en «Eglise Vivante», 1956, pp. 11-28.

[100] LATOURETTE K. S., *The Christian World Mission in Our Day*, New York, 1954, 192 pp.

[101] LAMOTT W. C., *Revolution in Missions*, New Kork, 1954, 228 pp.

[102] NEWBIGIN L., *The Household of God*, New York, 1955, 80 pp.

[103] MAC CONNELL, *Pattern of things to come*, New Kork, 1955, 80 pp.

[104] ANDERSEN W., *Towards a theology of Mission*, London, 1955, 64 pp.

[105] LAMOTT, *Revolution in Missions*, p. 202.

Cuando despertó el ideal misionero en el seno del protestantismo, no fue más que un acto de pequeños grupos, criticado muchas veces por sus correligionarios; y hubo de pasar mucho tiempo para que su actividad misionera fuera considerada como una actividad normal e indispensable, cumplida en nombre de toda la comunidad cristiana. Al faltar en la doctrina de la Iglesia de los primeros teólogos protestantes la perspectiva misionera, definían su postura con relación al *corpus christianum*, al conjunto de cristianos que la formaban: *coetus credentium;* no la definían con relación al mundo pagano [106].

Pero la experiencia misionera invita a los teólogos protestantes a revisar no pocas de sus posturas tradicionales. Son diversos los factores que los inducen a plantearse de nuevo la naturaleza y la función de la Iglesia, como por ejemplo: la necesidad de distinguir la Iglesia de la cultura y sociedad occidental, la situación minoritaria de la Iglesia en el mundo, la realidad de la desunión de los cristianos en el mundo, que es una «intolerable anomalía», y sobre todo el problema del puesto de las Misiones dentro de la vida de la Iglesia. Lo estudia preferentemente W. ANDERSEN en las magnas conferencias misioneras y asambleas ecumenistas que ha tenido [107]; y LAMOTT no duda en estampar esta afirmación: «el despertar misionero ha venido a completar la Reforma al volver a poner a la Iglesia ante su fin apostólico» [108].

Porque ya no pueden menos de admitir que la Iglesia es esencialmente misionera. En los primeros estadios de la evolución, la idea misional quedaba aún al margen de las propias Iglesias, pues quedaba exclusivamente a cargo de *asociaciones* misioneras; luego fue progresivamente tomando conciencia de obligación eclesial: las Iglesias iban cayendo en la cuenta de que la idea misional no podía desarrollarse fuera de ellas, sino que ellas mismas, como Iglesias, debían enrolarse en la acción misional. Así, poco a poco, fue enfocando la Teología protestante la acción misional, que fue el tema central del Congreso Misional de Willingen, en 1952: «¿Cuál es la naturaleza del deber misional de la Iglesia?».

Ya no se pone en duda que este deber exista, y que deba ser cumplido por la Iglesia; hasta existe la convicción en algunos de ellos de que debe abolirse toda distinción entre Iglesia y misión; así el Dr. MOSSES MC. CONNELL: «En la conciencia del cristiano ordinario, la Iglesia es una cosa y la Misión otra. En cierta medida se siente responsable de la Iglesia, pero delega la misión a evanglizadores asalariados y a misioneros. Esta situación va cambiando rápidamente, y ya un número creciente de cristianos comienza a comprender que la Iglesia es la Misión, y que la Misión precisamente es la verdadera razón de ser de la Iglesia. Hemos de aplicar todo nuestro esfuerzo para hacer desaparecer esta distinción que está tan profundamente arraigada» [109].

---

[106] NEWBIGIN, *The Household of God*, p. 2.
[107] ANDERSEN, *Towards a theology of Mission*, London, 1955, 64 pp.
[108] LAMOTT, *Revolution in Missions*, p. 202.
[109] MC CONNELL, *Pattern of things to come*, p. 20.

También L. NEWBIGIN protesta contra esta «dicotomía de la Iglesia y la Misión». No quiere ver en el espíritu misionero el resultado de un fervor cristiano que habría que asegurar primero; al contrario, «es necesario comprender que la participación en Cristo significa la participación de su Misión en el mundo, y que, consiguientemente, la verdadera preocupación pastoral, la verdadera formación en la vida cristiana y el empleo correcto de los medios de la gracia, se realizarán precisamente *en* y *por* el cumplimiento de esta tarea misionera» [110].

Sin embargo, NEWBIGIN rechaza la teoría de aquellos que quieren identificar pura y sencillamente Iglesia y Misión, pues entonces la Iglesia no vendría a ser más que un medio, cuando es al mismo tiempo un *medio* y un *fin* [111]. Lo mismo piensa ANDERSEN [112] al hacer la crítica del Congreso de Willingen.

La teología protestante, pues, ha hecho una verdadera adquisición en el orden misional: la acción misionera no es una actividad de supererogación, ni el resultado de una sobreabundancia de vida cristiana; pertenece al ser mismo de la Iglesia, de tal manera que «nuestra doctrina de la Iglesia queda falseada si no se sitúa en la perspectiva de una salvación que abraza las extremidades de la tierra lo mismo que el fin de los tiempos» [113].

Pero al mismo tiempo que la acción misionera queda integrada en la definición misma de la Iglesia, la noción de la misión sufre también un cambio radical. No les agrada la noción de *plantación* y establecimiento de la Iglesia propia de los católicos para fijar el concepto propio de la actividad misionera [114]. Para ellos esta plantación está ya terminada, o casi terminada: «Ya no es posible —escribe Mc. CONNELL—, hacer la antigua distinción entre las Iglesias que *envían* y las Iglesias que *reciben*» [115]. Cierto que aún ha de haber intercambio entre las diversas Iglesias, pero el régimen de organización tradicionalmente conocido de «*Misiones extranjeras*», no tiene razón de ser ya, desde el momento en que la Iglesia está presente y es capaz de actuar en todos los países del mundo.

Pues entonces, ¿qué será para adelante la acción misionera? Nadie se atreve a definirlo, pero todos están concordes en subrayar la significación profunda del cambio de vocabulario: en vez de «*misiones extranjeras*» se habla ya de *la Misión*. La actividad misionera ya no es, o no será muy pronto, el hecho de tal o cual grupo cristiano que busca hacer nacer la Iglesia en un «país de misión extranjero». Ahora es ya *la misión de la Iglesia* enviada por Dios a todas partes al mundo pagano. ¿Y en qué consiste precisamente esta misión? ¿Cómo habrá que defi-

---

110 NEWBIGIN, o. c., pp. 164-167.
111 *Ibidem*, p. 168.
112 ANDERSEN, o. c., pp. 48-49.
113 NEWBIGIN, o. c., p. 154.
114 LAMOTT, o. c., p. 25, y LATOURETTE, o. c., p. 39.
115 MAC CONNELL, o. c., p. 26.

nirla teológicamente? El Congreso de Willingen se declaró lealmente incapaz de cerrar de un modo satisfactorio las discusiones sobre este punto de las diversas tendencias de la teología protestante y anglicana. La única adquisición definitiva es ésta: «que la Iglesia, considerada como un todo, sea cual fuere el país en que viva, es misionera, es el instrumento y el primer fruto del designio redentor de Dios sobre este mundo [116].

Con esta nueva concepción buscan los protestantes una solución a la división interna y externa que existía en el campo misional entre las diversas confesiones protestantes; iban desarrollándose al ritmo de las diversas comunidades cristianas, cuya fe, cuya constitución y cuyas tradiciones revelaban una división del Cristianismo. Cada una de esas comunidades reproducía, por su acción misionera, lo que ella misma tenía de particular por su origen. Dividido en su base, quedaba también dividido y subdividido el esfuerzo misionero en los países de misión, aun cuando razones prácticas aconsejasen a veces la coordinación del trabajo. Por eso querían ahora pasar la actividad misional de las asociaciones o confesiones privadas a la Iglesia misma misionera. Precisamente de esa contradicción de base que existía en los países de misión, surgió el llamamiento a la unión o reunión de todos los cristianos. En efecto, sabemos que el actual *movimiento ecumenista* tuvo su origen en esta actuación misionera protestante, y se ha ido desarrollando en una relación constante y estrecha con él [117].

La nueva orientación del pensamiento misional protestante hacia *la misión de la Iglesia*, subraya la exigencia interna y profunda de una unidad cristiana, no sólo de acción, sino más profunda de Iglesia misma. Por lo demás, ya sabemos que esa unidad de la Iglesia no la conciben los protestantes, aunque pueda a veces engañar el vocabulario empleado, como la concebimos los católicos. Para los protestantes la Iglesia Universal de Cristo no existe aún, *está haciéndose* continuamente. Todos ellos están de acuerdo en que la Iglesia de Cristo no se identifica con ninguna de las actuales confesiones cristianas; por tanto, tampoco con la católica romana; y que ninguna de ellas expresa plenamente el espíritu de Cristo. Tampoco el Protestantismo es la última palabra de Dios [118]. Lo que sí existe, al menos en un determinado sentido, es una Iglesia mundial, resultado del movimiento misionero... Esta Iglesia mundial es una fraternidad universal que existe para realizar los planes universales de Dios; pero tampoco es aún una comunidad, pues le falta la convicción de estar *unida*, que es lo que necesita para la

---

[116] BRULS, *Vers une théologie missionnaire*, en «Eglise Vivante», 1956, pp. 109-113.

[117] FRISQUE J., *Les jeunes Eglises et le mouvement oecumenique*, en "Eglise Vivante», 1954, pp. 230-244; y N. GOODAL, *Evanston et la Mission*, en «Eglise Vivante", 1955, pp. 45-54.

[118] LATOURETTE, o. c., p. 175.

verdadera unidad. Y precisamente el crear este espíritu, es lo que corresponde a la Iglesia de nuestra generación [119].

Tales son las ideas de los teólogos protestantes contemporáneos, que han actuado más el concepto de *misión*, inexistente en los reformadores primitivos, pero que deturpan cada vez más el concepto propio de la Iglesia, pues no comprenden ni explican el verdadero concepto de *unidad* [120].

Quieren hoy resolverlo con el *movimiento ecumenista* actual, que busca una unión *extrínseca* entre todos los cristianos. Este movimiento ecumenista, nacido originariamente de un problema misional, puede ser considerado también bajo un aspecto típicamente misionero. Lo veremos en su próxima anunciada reunión en Nueva Delhi para 1961, donde proyectan una unión definitiva de todos los elementos protestantes, incluyendo el movimiento misionero [121].

---

[119] LAMOTT, o. c., p. 205.

[120] BRULS, *Vers une théologie missionnaire*, en «Eglise Vivante», 1956, pp. 108-117.

[121] Sobre este punto particular del Movimiento ecumenista moderno, véase nuestra obra *Iglesias de Oriente*, Santander, Sal Terrae, 1958, pp. 445-479.

III

LA MISIONOLOGIA CATOLICA

La Misionología católica, como ciencia autónoma, es todavía muy reciente; sus inicios pueden colocarse en los primeros años de este mismo siglo. Pero a pesar de ello, aún podemos encontrar determinados elementos, totalmente católicos, que aun sin ser misionológicos propiamente dichos, hubieran podido desembocar, si se hubieran desarrollado convenientemente, en una auténtica ciencia misional. Por tanto, no habría que hacer depender necesariamente nuestra misionología católica de la misionología protestante desarrollada en la segunda mitad del siglo pasado en Alemania.

Veremos luego cómo el Dr. Schmidlin, uno de los fundadores de esta misionología católica, confiesa abiertamente su dependencia, o al menos la influencia de la misionología protestante alemana. El, alemán de nación, y viviendo dentro del mismo ambiente, hizo una obra benemérita en sí, pero con influencia de esos misionólogos protestantes que le habían precedido en la sistematización, sobre todo Gustavo Warneck.

De hecho, en la introducción de su obra *Katholische Missionslehre* [1], reconoce Schmidlin esa influencia de Warneck, cuya doctrina supo aprovechar también él, en sus partes esenciales, en pro de la misionología católica. Es verdad también que tuvo que combatir algunos elementos del protestante, pero pudo en cambio adoptar otros, adaptándolos a nuestra ideología católica [2].

Pero tampoco conviene exagerar demasiado este influjo o dependencia —*interdependencia* hemos dicho antes— de la misionología católica, en su sistematización científica, de la alemana. Pudo darse perfectamente en Schmidlin en varios elementos, pero los católicos ya teníamos elementos propios para poder construir nuestra propia misionología.

Hace unos años parecían los misionólogos católicos como unos novadores audaces, no ya porque tuvieran doctrinas peligrosas, sino únicamente por las doctrinas que trataban, inexploradas muchas de ellas hasta aquella época. Existía ya la Historia de las Misiones, y aun no

---

[1] Schmidlin J., *Katholische Missionslehre,* Münster, 1919, pp. VIII-IX.

[2] Véase también Schärer, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft,* Zurich, 1944.

pocas obras teoréticas anteriores, pero totalmente olvidadas. No aparecía una ciencia misionera bien definida como tal, ni aun indicada tan solo, y a *fortiori*, sin sistematización de ninguna clase. Con todo, no conviene tampoco exagerar demasiado: después de la antigüedad y del medioevo, en que por circunstancias propias, raras veces y con timidez se trataba del tema de la propagación de la fe entre los paganos, surge el tiempo que fue y se llamó lucha contra la Reforma, o también de los inventos y de los descubrimientos geográficos.

Pues bien, en este tiempo, y lo mismo a finales del siglo XVI y principios del XVII, se planteó científicamente el problema misional; aunque no se llegó de hecho a constituir con él una verdadera ciencia.

Orígenes remotos.

Veamos, pues, la aparición progresiva de estos elementos que habían de servir de base para la construcción de nuestra Misionología, en sus precursores antiguos y más inmediatos, en su fundación y en su ulterior desarrollo por las diversas naciones del mundo católico. Ello constituirá la historia de nuestra Misionología. Pueden distinguirse cuatro grandes períodos, prescindiendo de la literatura anterior al siglo XVI, y pueden ser: 1) desde la época de los descubrimientos hasta el 1613, en que el carmelita P. TOMÁS DE JESÚS publica su obra principal; 2) hasta la fundación de la Congregación de la Propaganda, que abarca sólo unos diez años; 3) hasta el pontificado de GREGORIO XVI (1831-1846); y 4) hasta el comienzo de nuestra misionología actual [3].

SANTOS PADRES.

Antes unos datos sobre los siglos anteriores. La actividad misionera ha existido siempre en la Iglesia de Dios, aunque no haya habido siempre un tratado sistemático de Misionología. El mandato de Cristo de predicar el Evangelio viene cumpliéndose desde los primeros años de la Iglesia. Los autores eclesiásticos y los Santos Padres se contentaban con afirmar la universalidad y catolicidad de la Iglesia, y su transcendencia sobre los cultos paganos. Eso sí, hay puntos de vista muy interesantes en los escritos de los Santos Padres, que son de suma importancia para el estudio de la idea misionera. Es lo que constituye nuestra *Patrología misional*.

Entre esos fragmentos de valor misionero, no podemos olvidar el tratado *De Vocatione omnium Gentium*, de mediados del siglo V, debido a la pluma de San PRÓSPERO DE AQUITANIA, aunque ha estado hasta hace poco adjudicado a un autor desconocido, partidario, eso sí, de un augustinismo mitigado. Salía después de las controversias pelagianas, en las que el problema de las misiones y de los infieles había decaído un tanto

[3] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 148.

en orden a defender los grandes dogmas de la gracia. Es el primer estudio consagrado íntegramente al problema misionero que tiene gran importancia. Sobresale por su profundidad teológica, por su comprensión y por su celo misionero. En el campo *histórico* puede mencionarse ya en estos primeros años la Historia Eclesiástica, de Eusebio de Cesarea, compuesta hacia el 323, y que después de los propios Actos de los Apóstoles, puede ser computada como la primera Historia misionera [4].

Del siglo v al xiii, apenas si pueden señalarse algunas directivas de los Papas, especialmente de Gregorio Magno, sobre adaptación misionera, y algunas monografías históricas sobre algunos pueblos o territorios particulares [5].

Durante los siglos xiii, xiv y xv se nota una mayor acentuación en el interés por los problemas misioneros. En la Teología escolástica se tocan no pocos problemas de importancia misionera, sobre todo en Santo Tomás, que escribe, a instancias de San Raimundo Lulio, la *Summa contra Gentiles:* exposición apologética de la fe cristiana destinada a los misioneros entre musulmanes [6].

Raimundo Lulio.

Pero la figura más típica de este acuciamiento misionero la tenemos en el mismo Raimundo Lulio, quien no sólo reclamó para los misioneros una formación particular profesional, sino que llegó a fundar en Miramar, de las Baleares, el primer Instituto de formación misionera especializada. En ese Instituto se estudiaban sobre todo el árabe y cultura musulmana, los métodos más aptos para la evangelización, y los argumentos apologéticos que habrían de ser más eficientes en el apostolado con los musulmanes [7].

---

[4] Seumois, *Introduction*, p. 433; puede consultarse además, Bertini Ugo, *Il pensiero missionario negli antichi scrittori ecclesiastici*, en «Teologia Missionaria», Roma, 1929; Bigelmair, *Der Missionsgedanke bei der Vorkonstantlicher Väter*, en ZM, 1914, pp. 264-267; Charles Pierre, S. J., *Los Dossiers de la Acción Misionera*, Bilbao, 1954, pp. 37-40; Zameza José, S. J., *Amemos a la Iglesia*. Estudios patrísticos misionales, San Sebastián, 1944, 413 pp.; y en general los Manuales de Misionología. En obra aparte hacemos un estudio detenido de la Patrología Misional.

[5] Seumois, *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes*, París-Louvain, 1951, *Eglise Vivante*, 224 pp.; Santos Angel, S. J., *Historia de la Adaptación Misionera*, en «Adaptación Misionera», Bilbao, 1958, pp. 26-58.

[6] Cfr. Bitremieux, *Die Lehre del hl. Thomas über das Heil der Ungläubigen*, en ThGl., 1914, pp. 375-388; Domínguez Olegario, O. M. I., *De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam*, en «Studia Missionalia», 1948, pp. 65-117, también en «Misiones Extranjeras», 1948, julio-diciembre, pp. 21-49; etc.

[7] Hoy se escribe mucho sobre este personaje tan interesante del Medioevo; desde 1957 está publicándose la revista *Estudios Lulianos* por la Escuela Lulística de Mallorca, y dedicada al estudio de las diversas facetas del Santo. En la Bibliotheca Missionum de Streit, pueden verse (tomo I, n. 599, pp. 255-259) las diversas obras y escritos, y una pequeña biografía del autor.

Epoca de los descubrimientos.

Y llegamos a la era de los grandes inventos y descubrimientos. Los acontecimientos sensacionales que determinan la discriminación entre las dos Edades históricas, tuvieron también su repercusión en el campo de los problemas misioneros. Los *descubrimientos geográficos* dieron a conocer nuevos pueblos, de cuya existencia ni se sospechaba entonces. La labor misionera, que hasta entonces se tenía como terminada, pues según la ideología medieval, ya la predicación apostólica había llegado hasta los últimos confines de la tierra, veía ahora abiertos nuevos horizontes para una nueva fase de roturación. El celo misionero fue sacudido en sus mismos cimientos, y los problemas misioneros pasaron a ser un tema de la máxima actualidad entre los teólogos de la época. Las Misiones toman carta de naturaleza dentro del ministerio eclesiástico. Por otro lado, las relaciones y cartas de los misioneros, ampliamente difundidas por Europa gracias a la nueva invención de la imprenta, venían a aumentar el interés que despertaban ya de por sí las nuevas razas y naciones descubiertas.

El propio Cristóbal Colón nos dejó su *Libro de las Profecías*, con el que abre Streit su magna *Bibliotheca Missionum* [8]. Se citan en él no pocos pasajes de los Profetas y de los Salmos, a fin de excitar en los fieles el entusiasmo misionero inseparable de la pasión por los nuevos descubrimientos.

Luego la obra del franciscano P. Nicolás Herborn: *De insulis nuper inventis*, y después su *Epitome de inventis, nuper Indiae populis idolatris, ad fidem Christi atque adeo Ecclesiam Catholicam convertendis* [9], obras que dirige a todos sus hermanos en religión. El apostolado franciscano tenía entonces un gran éxito en Méjico, y a él es al que principalmente se refiere. Para él, el método de apostolado debe soslayar las cuestiones doctrinales. ¿Por qué embrollar el espíritu sencillo de los indios *scoticis et occamicis argutiis?* Tampoco hay que sobrecargar a los neófitos con gabelas ni tasas eclesiásticas; esto siembra avaricia, al tiempo que echa a perder la fe y el pueblo. Que se les predique sencillamente el sermón de las bienaventuranzas, y que el misionero conozca bien a Lactancio, a Eusebio y a los autores que han refutado con éxito las supersticiones de los gentiles [10].

El mismo Erasmo de Rotterdam merece un recuerdo especial. En su

---

[8] Streit, *BM*, t. I, n. 1, p. 1: «Incipit liber sive manipulus de authoribus, dictis, ac sententiis et prophetiis circa materiam recuperandae sancte civitatis, et montis Dei Syon, ac inventionis et conversionis insularum Indie, et omnium gentium atque nationum, ad Ferdinandum et Helysabeth, etc., reges nostros hispanos.» Véase en colección de Documentos inéditos, relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas en América y Oceanía, t. 38, Madrid, 1882.

[9] Colonia, 1532. Sin paginar. BM., n. 27, pp. 9-10.

[10] Charles, *Dossiers*, Apéndice, Antiguos Misionólogos, p. 415.

Eclesiastes, seu Concionator evangelicus [11] insertó un largo pasaje sobre la situación religiosa del mundo contemporáneo y sobre la necesidad de evangelizar las tierras recientemente descubiertas. Aunque no emplea ni una sola vez la palabra *misiones*, se refiere evidentemente a ellas. Sólo las mira desde el punto de vista de la predicación: anunciar la fe y ganar así las almas para Cristo. Luego procura resolver todas las dificultades. Reconoce celo y ánimos en los cristianos, pero ataca, como en otras de sus obras, a sus jefes que no se deciden, por estar ocupados en otros mil asuntos y empresas lucrativas [12].

No podemos detenernos en los muchos autores que en este primer período colonial escribieron sobre misiones [13]. Sólo nos ocuparemos de los más principales:

Juan Luis Vives, filósofo y humanista español quien, aunque no trata en sus muchos escritos asuntos específicamente misioneros, en su *De veritate fidei christianae* habla de la vocación de los pueblos a la fe, con un diálogo sumamente interesante entre un judío y un cristiano.

Juan Focher, O. F. M., con su pequeño tratado *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* [14], que para Streit es el primer tratado que habla expresamente y de propósito de la Misionología. Se lamenta de que nadie hasta entonces haya tratado *ex professo* este tema tan importante, y que precisamente por falta de doctrina se hayan seguido en la práctica errores tan funestos. El conjunto de la obra se limita a dar consejos prácticos, que en general son muy acertados, pero no hace ninguna exposición teológica de este asunto [15].

El P. José de Acosta, S. J., con su *De natura novi orbis...* et de promulgatione evangelii apud barbaros... *sive de procuranda indorum salute* [16]. Una obra de gran valor, publicada en 1589; se limita propiamente al Perú, donde el autor llevaba muchos años de misionero, aunque sus principios tienen valor universal. Sólo toca incidentalmente las cuestiones dogmáticas de la Misionología, pero con una erudición y una lógica realmente notables. Asienta los principios del método misional sobre el uso de la violencia en la conversión de los indios, la misión de los europeos, la capacidad de los indígenas, la adaptación, el uso de los Sacramentos y la política de las conveniencias. Aunque han pasado 350 años, el libro no ha envejecido ni ha sido reemplazado [17].

---

[11] Streit, BM., n. 35, pp. 13-14.

[12] Véase Erasmi *Opera omnia*. Edición de Leyden, 1704, t. V, col. 813.

[13] Pueden seguirse por el tomo I de la «Bibliotheca Missionum», donde se reseñan sus obras de tipo misional.

[14] Cfr. BM., I, n. 119. Una edición bilingüe en 1961, Madrid, por el P. Antonio Eguiluz.

[15] Charles, o. c., p. 416.

[16] Cfr. BM., I, n. 176.

[17] Un estudio sobre el autor y el libro mismo puede verse en Lopetegui León, S. J., *El P. José de Acosta y las Misiones*, Madrid, 1942, 624 pp. Véase también Charles, o. c., p. 416.

El P. Tomás Bozio escribió la obra en dos volúmenes, *De signis Ecclesiae* [18]; autor de amplísima erudición aunque poco crítico; describe brevemente la historia de la conversión del mundo y los triunfos del Cristianismo. Las Misiones del siglo XVI, con sus éxitos de Méjico y Japón, etc., se consideran más bien como una prueba apologética que como un asunto misionológico [19].

Antonio Possevino, S. J., es un personaje célebre de su tiempo. Había ejercido varias misiones diplomáticas y religiosas en Suecia, Transilvania, Polonia y Moscú, donde discutió, en 1582, personalmente con Iván el Terrible. Con este caudal de ciencia y experiencia quiso condensar en su obra *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum... in salute omnium procuranda* [20] todo lo que sabía sobre la materia de tratar con los rutenos, en cuya vuelta a Roma en el Sínodo de Brest-Litowski, de 1596, tuvo un gran influjo; con los moscovitas, los herejes, los judíos, los musulmanes, los chinos, los japoneses y los indios. Obra densa que contiene amplia información, aunque no faltan las inexactitudes. Recomienda en toda ella el cautivarse la benevolencia y estima de los pueblos que se trata de convertir [21].

El P. Tomás de Jesús y el núcleo carmelitano.

Todo este período, que no abarca más de 20 años, se mueve en torno al gran misionólogo carmelita P. Tomás de Jesús. Sus obras tienen ya una visión más universal, aunque no hay duda que fue fecundándose con la lectura de otras obras similares, como las de Acosta y Possevino. El ilustre carmelita español se vio envuelto en la controversia de su época sobre si había que dar a la Orden una impronta contemplativa, o más bien apostólica. Esta última miraba como objeto principal a las Misiones. Con esta ocasión salieron varios escritos manteniendo ambas posiciones; por la corriente apostólica luchaba el P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, confesor de Santa Teresa de Jesús, que escribió varias obras en este sentido: *Instructio Congolensis*, en 1581, con ocasión de la partida de algunos carmelitas a las misiones de Angola; luego, *Estímulo de la Propagación de la Fe*, en 1586, con una exhortación para la conversión de la gentilidad [22]; pequeño opúsculo de unas cuarenta páginas, con el fin principal de demostrar a los carmelitas y otros religiosos, que el amor de la propia perfección y de la contemplación debe excitar y no dificultar el celo por el apostolado misionero. Ya aparece aquí refutada una de las

---

[18] Publicada en 24 libros en Roma los años 1591-1592.
[19] Charles, o. c., p. 416.
[20] Publicada en Roma el año 1593. BM., I, n. 198.
[21] Charles, o. c., p. 416.
[22] Traducido al italiano en 1600 con el título de *Zelo della propagazione della Fede.*

objeciones clásicas: ¿por qué ir a salvar las almas de los infieles, cuando tantas almas hay que salvar en casa? [23].

A esta misma corriente de Gracián pertenece el P. Juan de Jesús María, que había sido elegido Superior General de la Congregación de San Elías, fundada por Clemente VIII el año 1600 para favorecer precisamente la actividad de las Misiones. Tiene varias obras importantes en este sentido: *Instructio missionum*, de 1605 [24]; *Tractatus quo asseruntur missiones et rationes adversae repelluntur* y *Votum seu Consilium pro Missionibus quo ad nova obiecta respondetur* [25]. Su objeto era ganar a la causa del apostolado misional a la Orden carmelitana, que muchos otros juzgaban incompatible con el espíritu de la Orden. El propio Jerónimo Gracián había sido expulsado en 1592 de la misma. En ellas describe el autor la situación de Asia, que caía toda entera en la sima del infierno, y con Asia toda América. Esta teología, aún poco matizada, se inspiraba en el deseo ardiente de acudir en socorro de los infieles, y servía de argumento a su *assertio missionum* [26].

En medio de esta controversia es donde hay que estudiar la persona y la obra del famoso carmelita español P. Tomás de Jesús, cuyo nombre de pila es Díaz Sánchez, natural de Baeza, en Andalucía, donde había nacido en 1564. A los 22 años era ya Doctor en Derecho y Teología por Salamanca. Entró en la Orden de los Carmelitas y él fue el encargado de introducirla en Bélgica. Su nombre va ligado sobre todo a sus famosas obras sobre misiones [27]. Sobresalen dos sobre todo: *Stimulus missionum*, del 1610, y *De procuranda salute omnium Gentium*, de 1613 [28].

Se han escrito grandes elogios sobre este último libro. Apenas constituída la Congregación de Propaganda Fide, ordenó, el 26 de marzo de 1624, que se repartieran gratuitamente 80 ejemplares del mismo a los misioneros. Ocho años más tarde insistía Urbano VIII en que fuese reeditado. Georges Goyau llama a Tomás de Jesús el «doctor del movimiento misional» [29]; y Schmidlin, que le supone erróneamente de nacionalidad belga, se había expresado en iguales términos [30].

La exposición sigue una forma escolástica y sistemática, repartida en 12 libros, y adolece a veces de claridad. Habla de la necesidad, dignidad y utilidad de las misiones, quiénes son los primeros encargados de ellas; selección y formación de los misioneros, y otros medios de propagar la fe; la empresa y desarrollo de las misiones de infieles, y motivos de que cooperen todas las naciones; principales dificultades doctrinales que pueden encontrar los misioneros en países de misión; misiones entre cismáticos, herejes, judíos, mahometanos y paganos; final-

---

[23] Cfr. BM., I, n. 155, p. 271.
[24] Cfr. BM., I, n. 276.
[25] Ibidem, n. 272 y 273.
[26] Charles, *o. c.*, pp. 416-417.
[27] Seumois, *Introduction...*, p. 436.
[28] Cfr. BM., I, n. 312, 340 y 341.
[29] Cfr. Goyau Georges, *Missions et Missionnaires*, p. 80.
[30] Schmidlin, *Missionslehre*, p. 21.

mente, privilegios concedidos a los misioneros. Los cuatro primeros libros han sido publicados en 1936 con una pequeña biografía del autor por su omónimo Tomás de Jesús Pammolli, carmelita también [31].

No puede negarse que contribuyó mucho al nacimiento de la Propaganda Fide, y que después de haber sido enemigo declarado de las ideas misionales del P. Jerónimo Gracián, se hizo repentinamente en Roma su propagandista más decidido. No se pueden regatear, pues méritos al hombre, pero en cuanto a su obra *De procuranda salute omnium gentium*, hay que declarar —dice el P. Charles [32]— que es una compilación bastante incoherente y que, casi en cada una de sus páginas, pone bien al descubierto el defectuoso método del autor.

De los doce libros de que consta la obra, el primero es una copia del *Stimulum Missionum;* en el segundo, la primera parte consta de ocho capítulos: el primero de ellos está copiado de Belarmino [33], los capítulos 2 al 7 y la mayor parte del 8 son una transcripción literal del *De signis Ecclesiae*, de Bozius; toda la segunda parte está copiada de la *Assertio Missionum*, del P. Juan de Jesús María. El libro III es una copia íntegra de un manuscrito que no pertenece a Tomás de Jesús y que encontró él entre los apuntes de que se servía. El libro IV está dividido en varias partes: el primer capítulo de la primera está totalmente tomado de Acosta y de Bozius; el segundo de Acosta; el cuarto de la Summa contra gentes, de Santo Tomás (c. 6); el quinto, de Acosta y de Bozius nuevamente. En la segunda parte, los capítulos 1 y 2 están tomados de la *Instructio Missionum*, del P. Juan de Jesús María; los capítulos 5, 6 y 7, de Acosta; el 8, de Juan de Jesús María; el 10 y 11, de Acosta, *ad litteram*, y el 12 de Torsellini. El libro VI es un memorial del Metropolita de Kiew (1610), que más tarde fue publicado por Guepin. La segunda parte del libro VII está enteramente tomada de Possevino. El libro VIII en su primera parte pertenece por completo a Belarmino, a excepción de un epílogo tomado del P. Campión, citado por Possevino; la segunda parte de este libro está copiada *ad litteram* de Costerus (Enchiridion), de Possevino y de Bozius. El libro IX, a partir del capítulo séptimo, está enteramente tomado de Acosta, de *Christo revelato*; y la segunda parte, de Santori. La primera parte del libro XI está sacada de Vives, y la segunda es totalmente de Acosta. El libro XII sólo contiene Bulas y privilegios, y en el apéndice el autor copia *ad verbum* el Catecismo de Santori, a lo largo de 22 capítulos.

Así Charles. Con todo, Seumois da de la obra un juicio favorable [34]. Es cierto, dice, que Tomás de Jesús se inspiró en diversos autores en su obra *De procuranda salute*, y que aun en parte los copió; pero hay que

---

[31] Tommaso di Gesù (Pammolli), O. C. D., *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all' inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle Missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936.

[32] Charles, o. c., p. 417.

[33] Belarmino, *De Romano Pontifice*, t. 1, libro 1, cap. 25.

[34] Seumois, *Introduction...*, p. 437.

reconocer también que al lado de estas citas, todo el resto de la obra es de TOMÁS DE JESÚS, y que aun en las citas mismas, tiene el mérito no sólo de la sistematización, sino también de la investigación doctrinal de las materias. TOMÁS DE JESÚS ha reproducido largos pasajes de otros autores, según el estilo de las obras doctrinales de la época; pero esas citas, lejos de testificar una servidumbre del pensamiento, demuestran muy al contrario el cuidado que pone en documentarse en las mejores fuentes, al mismo tiempo que su propio trabajo de investigación teológica y de síntesis doctrinal a base de estos datos reunidos de lugares tan diversos. El valor de sus obras, concluye, hace de TOMÁS DE JESÚS el mayor entre los precursores de la Misionología [35].

El P. CHARLES le da un juicio más pesimista: «A pesar nuestro, dice, nos vemos obligados a confesar que este confuso amontonamiento de fragmentos, tomados de una y otra parte, ni constituyen un verdadero tratado, ni siquiera un intento que se le parezca» [36].

Hemos querido dar dos críticas bien distintas de la famosa obra del P. TOMÁS DE JESÚS. Sea de ello lo que quiera, y atribúyasele uno u otro valor a esta obra, es lo cierto que entonces llamó poderosamente la atención y contribuyó a dar un gran avance en el terreno de las misiones y aun en el campo de la misionología. Es un mérito positivo que nadie podrá arrebatar a este carmelita español, P. TOMÁS DE JESÚS [37].

Bajo la Institución de la Propaganda.

No hay duda que la nueva Congregación de la Propaganda polarizó el movimiento misionológico de su época y de los años sucesivos. Entonces mismo recibió el término *misión* su consagración oficial, pues fue el término utilizado desde un principio por el nuevo Dicasterio Romano.

Muy pronto halló un puesto de honor el conocido Vicario Apostólico de Holanda, FELIPE ROVENIO, en su famoso *Tractatus de missionibus ad propagandam fidem* escrito en 1624. Este autor, conocido en la Historia por sus disputas con los Regulares, intenta probar que son los sacerdotes seculares y no los Religiosos o monjes (él más bien rechazaba el nombre de Religiosos), los que por su estado y por sus aptitudes desempeñan mejor la labor del apostolado misionero [38].

Hay que explicar esta postura original enfocándola dentro del marco de su tiempo. Sin duda que quería refutar al P. TOMÁS DE JESÚS, que sostenía que los Religiosos, y muy especialmente los Mendicantes, entre los que comprendía él a los Carmelitas contemplativos, deberían ponerse a

---

[35] *Ibidem.*

[36] CHARLES, *Los antiguos misionólogos*, en «Dossiers», p. 417.

[37] Pueden consultarse además: P. JEAN MARIE DU SACRÉ COEUR, O. C. D., *La Missionologie théorique carmélitaine. Ses sources et son influence;* SILVERIO DE SANTA TERESA, O. C. D., *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, 1935; IDEM, *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, I-III, 1932-1934, etc.

[38] CHARLES, *o. c.*, p. 418; STREIT, BM., nn. 420, 427, 434, 623, 627 y 937.

disposición del Papa para el apostolado misionero. En esto no había comprendido bien Felipe Rovenio el pensamiento del carmelita español. El P. Tomás de Jesús hablaba como consecuencia de la controversia que agitaba su Orden, y no quería excluir en modo alguno la actividad misionera del benemérito clero secular. De hecho, los misioneros casi exclusivos han sido siempre los Religiosos, con muy poca participación del clero diocesano. Este tiene principalmente su ejercicio ministerial en las Diócesis propias con la cura de almas. Pero ha de constar que no queda excluído, antes debe intervenir, y lo está haciendo cada día con un celo más entusiasta, en el apostolado misionero.

Esta obra de Rovenio fue de gran utilidad, pues es el primer autor que habla abiertamente de la cooperación misionera del clero secular. De hecho habían de comenzar muy pronto las Misiones Extranjeras de París, cuyos miembros pertenecen al clero diocesano. Por lo demás, en América trabajan muy bien desde los primeros años [39].

De todos modos Propaganda Fide prohibió las ediciones de 1624 y 1625 con la cláusula «*donec corrigatur*», por sus expresiones demasiado duras contra las Ordenes Regulares [40].

La edición corregida es del 1626. Habla al principio de la abundancia de la mies y del escaso número de operarios; toma en el sentido amplio el objeto material de las Misiones, como Tomás de Jesús, y dice que la Propaganda se había fundado para la conversión y para la reunión.

Luego se ocupa de los motivos que puede tener un sacerdote para ser misionero, de su selección y formación científica; y en ésta exige estudios especiales para las diversas categorías de pueblos que hay que convertir o reunir para la Iglesia [41].

Raimundo Carón, O. F. M. Es otro de los grandes autores de esta época. Escribió, entre otras, cuatro obras de carácter misional, que bautizó con títulos altisonantes [42].

El conjunto de las cuatro comprende cerca de 2.000 páginas. Los títulos escogidos son solemnes y pomposos, e indican la presunción con que trata las diversas cuestiones [43]. Aunque no lo cita, parece que muchas veces ataca a Rovenio, pues él defiende la tesis contraria. Es demasiado rígido en muchas de sus afirmaciones, que ciertamente, en sana teología, no se pueden sostener. La mejor obra es sin duda su *Apostolatus Evan-*

---

[39] Cfr. Bayle Constantino, S. J., *El Clero Secular y la evangelización de América*, Madrid, 1950, 350 pp.

[40] Paventi, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 156.

[41] *Ibidem*, pp. 156-157.

[42] 1) *Roma triunphans Septicollis, qua nova hactenus methodo... infidelium omnium argumenta diluuntur*, Amberes, 1635. — 2) *Apostolatus evangelicus missionariorum regularium per universum mundum*, Amberes, 1653. — 3) *Controversiae generales fidei contra infideles omnes, iudaeos, mahometanos, paganos... cum methodo clarissima qua adversariorum omnium argumenta solvuntur et retorquentur*, París, 1660. — 4) *Apostolatus missionariorum per universum mundum, cum obligatione pastorum quoad manutentiam Evangelii*, París, 1669.

[43] Paventi, o. c., p. 157.

gelicus [44], obra de 248 páginas, donde habla sobre todo de las cualidades del verdadero misionero, del derecho de los príncipes a la conversión de los pueblos, del puesto de los Religiosos en el apostolado, del privilegio de los misioneros, etc. Para él siempre y entonces habían sido los Religiosos los mejores misioneros, ataque directo contra la teoría de Felipe Rovenio [45].

En 1656 apareció en Venecia otra obra del italiano Angel María Verricelli: *Tractatus de Apostolicis Missionibus* [46], que estudia los siguientes puntos: Privilegios de los Regulares en los países de infieles, de la guerra justa contra los indios, de las facultades de los misioneros, de la revocación de algunos privilegios de los Regulares entre los infieles. Añadía algunos apéndices sobre el carácter sacerdotal de los sacerdotes y Obispos de la Iglesia griega y sobre la necesidad del apostolado misionero. Además contiene una exposición de teología moral para uso de los mismos misioneros [47].

El capuchino Brancati de Laurea Cardenal de la Iglesia Romana, puede ser quizás el primero que ha compuesto un tratado sistematizado de la propagación de la fe. Lo incluye en su obra general: *Commentaria in libr. Sent. Mag. F. Joannis Duns Scoti* [48], insertando en él tres Disputationes: *De Fidei propagatione ac dilatatione; de Fide propaganda per Missionarios*, y *de Missionis exercitio*. Ocupa en la obra 130 páginas (864-994). La primera parte quiere ser de carácter histórico, pero es de una exposición un tanto defectuosa. Llega a afirmar, por ejemplo, que el año 140 ya estaba el mundo entero cristianizado y que en todas partes existían Iglesias; pero que luego volvió a caer en el paganismo, a excepción de las regiones mediterráneas. Y así de otras afirmaciones inexactas.

La segunda empieza por definir al misionero, hablando del *missus* y de su función: predicar la palabra de Dios y sus mandamientos. Las mujeres no pueden ser misioneras, si no es por una circunstancia accidental, como la Magdalena respecto a Marsella; porque el predicar, dice, es un acto de sabiduría, y según Aristóteles, la sabiduría no suele brillar por lo general en las mujeres, las cuales, además, deben callar en la Iglesia.

La tercera parte no contiene apenas más que algunas recomendaciones morales y algunos consejos prácticos [49].

Ultimamente ha salido un estudio sobre la teoría misional de este Cardenal Brancati, donde pueden verse también algunos datos biográficos [50].

---

[44] Streit, BM., n. 531.
[45] Seumois, *Introduction...*, p. 438; Paventi, o. c., p. 157; Charles, o. c., p. 418.
[46] Streit, BM., n. 546.
[47] Seumois, o. c., p. 438.
[48] En el tomo III, parte segunda, Roma, 1673.
[49] Charles, o. c., pp. 418-419.
[50] Hoffmann Romanus, O. F. M. Conv., *The Mission Theory of Cardinal Brancati*

El P. Domingo Gravina, O. P., publicó en 1637 una obrita generalmente poco conocida, pero que contiene preciosos consejos de colaboración misional [51]. Juzga que la labor concorde de los Religiosos pertenecientes a diversas Ordenes, será sumamente provechosa al apostolado de la evangelización. Su concordia facilita la conversión de los infieles, evita las discusiones entre los neófitos, da ejemplo admirable de la unidad de la Iglesia, y promueve entre los mismos predicadores (nunca emplea el término de *misioneros)* el ejercicio de la obediencia y de la humildad. Es también interesante el capítulo segundo (son 15 los de toda la obrita), donde habla de las figuras evangélicas que se refieren a la plantación de la fe entre los infieles [52].

El carmelita belga Matías de Coronata (da Corona), publicó en 1675 su obra *De Missionibus Apostolicis* [53], obra de 567 páginas, que divide en tres partes: utilidad de las misiones, virtudes y privilegios de los misioneros, y potestad y oficio de los mismos.

Desarrolla en la primera una doctrina, expuesta más tarde también por otros autores, que hace derivar la actividad misionera de las *misiones* visibles del Espíritu Santo, luego la de los ángeles, después de la misión visible de la Santísima Virgen bajo la forma de una pequeña nube en tiempo de Elías (recordemos que el autor es carmelita), y finalmente de la misión de los Apóstoles. Bien se ve que es un plan artificial y que demuestra la tendencia del autor a identificar la misión con el anuncio de un mensaje, y consiguientemente con la predicación. Las otras dos partes son más bien canónicas y casuísticas [54]. Esta obra ya tiene síntomas de decadencia misionera. En ella pretende el autor carmelita presentar al profeta Elías como el prototipo del verdadero misionero. La riqueza de los argumentos tomados de los autores precedentes la hacen útil para la predicación [55].

El P. Egidio da Cesaró, O. F. M., Conv., fallecido hacia el 1680, tiene una teoría misional católica, sobre todo en lo que se refiere a los disidentes y a los católicos flojos en la fe. Puede ser contado entre los primeros misionólogos [56]. Había sido misionero entre los disidentes de las islas Jonias, y había experimentado serias dificultades en su apostolado. Esto fue lo que originó su Apología misionera con el título de *Contro-*

---

de Laurea. Hoboken, N. Y., 1960, 92 pp. Se trata de un extracto de una tesis de la Facultad Misionológica de la Universidad Gregoriana.

[51] Gravina D., *Opusculum de indivisa et unanimi Sacrosancti Evangelii praedicatione,* Neapoli, 1637.

[52] Paventi, o. c., 158.

[53] *De Missionibus Apostolicis sive tractatus de utilitate sacrarum missionum, virtutibus, privilegiis, officio et potestate missionariorum,* Leodii. 1675. Cfr. Streit, BM., n. 651.

[54] Charles, o. c., p. 419; Streit, BM., n. 651.

[55] Paventi, o. c., p. 159.

[56] Cfr. Eldarov Giorgio, O. F. M. Conv., *Il P. Egidio da Cesarô* († c. 1680) *e la sua Apologia Missionaria,* en «Miscellanea Francescana», 1959, pp. 421-463.

versia II. Tenía como primera finalidad refutar a los adversarios, pero eso mismo le dio ocasión para establecer algunos puntos concretos de Misionología.

Concepto de misión: llega a él a través de dos consideraciones: el *fin específico* y el *motivo* de la actividad misionera. En cuanto al primero, aceptando la doctrina de los adversarios, dice: *Ultimus finis Missionum est, ut fides catholica in omnibus mundi partibus propagetur, et diffundatur, quemadmodum ex eius institutione, et titulo de Propaganda Fide, manifestum est, ut a solis ortu ad occasum uno quasi ore laudetur nomen Domini* [57].

Pero este fin de la predicación no es único, dice él, pues se dan también otros fines propiamente misioneros, aunque luego no los especifica. Y rigurosamente hablando, la predicación del Evangelio no es el último fin de las Misiones, pues si así fuera, no habría que enviar misioneros ni a los turcos ni a los tracios, pues también a ellos se les había predicado ya antes el Evangelio, aunque al presente no esté en vigor su observancia [58].

El fin *ulterior* de la misión está precisamente en la estabilidad del efecto obtenido con la predicación evangélica: *cum fuerit praedicatum Evangelium, adhuc vigeat Evangelii observantia et omnes oboediant Evangelio sane et integre, ut omnibus in Christo credentibus fas esset* [59].

Entra aquí un nuevo elemento. Es claro que esta subordinación de la predicación al efecto estable de la observancia del Evangelio, abre a la actividad misionera también el campo de los *cristianos no católicos.* Se les ha predicado el Evangelio ya, pero ya no lo guardan, sino *cum mutilationibus, vel extorsionibus, ut Haereticorum mos est* [60]. Todavía más, en determinadas circunstancias el fin específico misionero puede conseguirse con el apostolado entre pueblos *católicos* cuando se trata de conservar su fe, seriamente amenazada con una apostasía en masa [61].

Estos conceptos suyos se acercan notablemente a nuestro concepto actual de la *plantación* de la Iglesia, contra la otra teoría más tradicional entre los antiguos teóricos de las misiones, aunque incompleta y parcial, de la *praedicatio Evangelii.*

La otra consideración para fijar el concepto de misiones es el *motivo,* que para él es la *caridad.* Y así, el mandato misionero del Señor viene a resolverse en el supremo precepto de la caridad; y la obediencia misma a la palabra de Cristo es en realidad caridad hacia Dios y hacia el prójimo. En resumen, por los datos anteriores, el P. Egidio parece definir la misión como aquella actividad eclesiástica que, movida por la caridad de Dios, se dirige a las gentes no iluminadas aún estable y total-

[57] *Controversia,* II, p. 39.
[58] *Ibidem,* p. 59.
[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem.*
[61] *Ibidem,* p. 60.

mente por la fe, para anunciarles el mensaje evangélico íntegro, y asegurar en ellos una permanente observancia [62].

La *tierra de misión:* Según estas perspectivas, el campo misionero se enfoca de un modo bastante amplio. Ante todo el mundo *infiel.* En esto no hay duda; pero el P. Egidio da Cesarò quiere eliminar también otras limitaciones que ponen los adversarios, como si fuera de los países de infieles no pudiera admitirse un apostolado realmente misionero. El, como antiguo misionero de los orientales, quiere defender que también entre los *cismáticos y herejes* puede darse una real actividad misionera: *Ultimus finis Missionis est ut fides catholica in omnibus mundi partibus propagetur et diffundatur... Hoc autem nedum curandum est inter simplices infideles, sed multo accuratius inter infideles secundum quid, scilicet, inter haereticos et schismaticos, ne sint in nobis schismata, et haereses penitus auferantur* [63].

Para ello hay razones de peso. Primero, la *esperanza,* pues es de esperar que esta labor entre los cristianos no católicos pueda reportar frutos abundantes, ya que los herejes y cismáticos convienen con nosotros en los principios de la fe, en la Sagrada Escritura, que no rechazan en absoluto, por lo que podrán ser más fácilmente convencidos y podrá esperarse un fruto mayor que entre los infieles ordinarios [64].

Luego la *caridad,* pues por ella debemos atender primero a los que están en necesidad más cerca de nosotros, y éstos son sin duda los herejes y cismáticos [65]. Por fin, un sentido de *gratitud,* que debe empujar al misionero hacia los *disidentes* del Oriente cristiano, pues de los orientales recibimos nosotros la fe, entre ellos se debelaron grandes herejías, ellos reunían los grandes Concilios, y han tenido grandes Santos Padres y Doctores, etc. [66].

Pon fin un paso más. Quiere demostrar que en determinadas circunstancias *también los católicos* pueden ser objeto de una actividad misionera; esto es, cuando se hallan en peligro de apostasía, por estar sumergidos en un mar de disidentes, especialmente celosos, y tienen insuficiencia de clero local para atenderlos espiritualmente. Y pasa enseguida a analizar las relaciones que han de existir entre los misioneros que a estas tierras se envían y los Ordinarios de la Jerarquía católica [67].

Tal es, en síntesis, la doctrina misionera del P. Egidio da Cesarò, que en muchos puntos se roza con la Misionología actual, como es el motivo y fin de las Misiones, su objeto material, la tierra de misión, el misionero, medios y métodos de apostolado. Todo ello expuesto a mediados del siglo XVIII, cuando la misionología católica comenzaba apenas a dar sus pasos con José de Acosta, S. J. (1588), y Tomás de Jesús, O. C. D. (1613),

---

62 Eldarov, l. c., pp. 446-449.
63 *Controversia,* II, p. 39.
64 *Ibidem.*
65 *Ibidem.*
66 *Ibidem,* pp. 39-40.
7 *Ibidem,* p. 74.

y no había tenido aún la primera tentativa de sistematización doctrinal con el Cardenal Lorenzo Brancati di Laurea, O. F. M, Conv. (1673) [68].

Aunque el P. Egidio se inspira ya ampliamente en las ideas de Tomás de Jesús, al que muchas veces cita.

El franciscano italiano Domenico de Gubernatis, dedica en su gran obra *Orbis Seraphicus*, los volúmenes quinto y sexto a las misiones: *De missionibus* [69]. Trata muy especialmente de las misiones franciscanas, aunque antepone un tratado preliminar general de las Misiones, en que habla sumariamente de las misiones en general y de los principios de la Misionología [70]. La exposición sigue una factura escolástica; habla de la definición y división de la misión, su necesidad, deber misionero de los Papas, cualidades del misionero y sus actividades en la misión. Luego de las sociedades de Peregrinantes por Cristo, y los privilegios antiguamente concedidos a los misioneros [71].

No hemos citado más que los principales autores, en los que pueden hallarse dispersos los diversos elementos para una Misionología completa. Otros autores completan las diversas ramas de la misma. Hagamos un recorrido brevísimo:

Perfilación de la nueva ciencia.

En el campo de la *Teología*, además de las consideraciones de Claudio Seyssel sobre la salvación de los infieles, aparecidas en 1520 [72], sobre el Limbo de los Adultos [73] y de una obra del agustino Alfonso de Vera Cruz, que fue durante mucho tiempo considerada como obra clásica, sobre el matrimonio en las misiones [74], comenzaron a aparecer todas las obras citadas anteriormente, que proporcionaron los elementos para una verdadera teología misional: PP. Focher, Acosta, Bozio, Possevino, Gracián, Tomás de Jesús, Rovenio, Brancati di Laurea, Matías a Coronata, etc.

En el campo de la *Metodología* hay que hacer constar para esta misma época a Erasmo de Rotterdam, San Francisco Javier, S. J., Bartolomé de las Casas, O. P., Francisco de Vitoria, O. P., Pedro Guerra de Lorca, José de Acosta, S. J., Bernardo de Santo Domingo, O. P., Felipe Rovenio, O. P., Antonio Erington, Daniel del Pico, Carlos Francisco de

---

[68] Sobre Lorenzo Brancati de Láurea véase, sobre lo dicho anteriormente, Kowalsky, O. M. I., *Fra Lorezno Brancati de Lauria, missionologo quasi sconosciuto di Propaganda Fide*, en «Euntes Docete», 1957, pp. 383-393; y de inminente aparición un amplio estudio sobre el mismo de Hoffmann, que antes hemos citado ya, autor que es el Director del nuevo Instituto Misionológico de la Universidad Católica de Wáshington D. C. Cfr. Eldarov, l. c., 461.

[69] Cfr. BM., n. 710 y 1607; el tomo primero de las misiones se publicó ya en 1689, pero el segundo permaneció inédito hasta 1886.

[70] Paventi, o. c., p. 159.

[71] Seumois, *Introduction...*, pp. 438-439.

[72] Streit, BM., n. 23.

[73] Para este punto véase nuestra obra *Salvación y Paganismo*, Santander, 1960, Sal Terrae, pp. 79-106.

[74] Cfr. BM., n. 74: *Speculum Coniugiorum*, México, 1556.

Breno, O. F. M. y otros [75]. Entre todos sobresale el P. José de Acosta, con su *De procuranda Indorum salute*, aparecida en 1588, que constituye uno de los mejores tratados de la época sobre la metodología misionera entre los paganos. Algo semejante puede decirse del inglés Antonio Erington con su importante obra *Missionarium, seu Opusculum practicum pro Fide propaganda et conservanda*, publicada en 1672 [76], que trata sobre todo de los métodos que conviene emplear entre los cristianos no católicos; y por fin, también el franciscano P. Carlos Francisco de Breno, con su *Manuale Missionarium Orientalium*, publicado en 1726 [77], la obra más completa de esta época sobre los métodos a emplear con los orientales y mahometanos.

En el campo de la *Historia Misional* hay una primera tentativa con el belga Arnoldo Mermannius, quien, en 1572, publicó su *Theatrum Conversionis Gentium Totius Orbis* [78]. En 1611 publica el dominico español, P. Alonso Fernández, su *Historia Eclesiástica de nuestros tiempos* [79], obra que en muchos puntos se ocupa de asuntos misioneros. Pero la historia misional más voluminosa es la del jesuíta belga, P. Cornelio Hazard: *Kerckelycke Historie van de ghehecle Wereldt* [80], que consta de 4 volúmenes de más de 400 páginas cada uno, publicada en flamenco en Amberes, de 1667 a 1671, y que fue traducida al alemán. Para su época está muy bien, y se distingue por la amplitud de su documentación, y sobre todo por las inquietudes etnográficas y misioneras de su autor. El P. dominico, Tomás María Mamachi, en su *Originum et antiquitatum christianarum*, en cinco tomos, publicados en Roma, de 1749 a 1755 [81], se ocupa en diversos pasajes de historia misionera, y reviste especial interés para la acción misionera en la antigüedad cristiana [82].

En el campo de la Misionografía ha de citarse muy especialmente la obra del Secretario de la Propaganda, Urbano Cerri, publicada en Londres el año 1715 y que constituye la primera obra de este género: *An account of the state of the Roman - Catholic Religion throughout the World* [83].

En *Derecho misionero* hay que señalar el *Thesaurus Indicus*, de Diego de Avendaño, publicado en Amberes en 1668 [84], obra importante, en dos volúmenes, que examina cuidadosamente gran número de cuestiones relacionadas con el Derecho misionero externo e interno [85]. Además, Al-

---

[75] Sus obras y datos biográficos pueden verse respectivamente en Streit, BM., nn. 35, 45, 57-65, etc., 79, 106, 156, 167, 420, 639, 746 y 835.
[76] Cfr. BM., n. 639.
[77] *Ibidem*, n. 835.
[78] *Ibidem*, n. 114.
[79] *Ibidem*, n. 317.
[80] *Ibidem*, n. 613.
[81] *Ibidem*, n. 946.
[82] Seumois, *Introduction...*, p 440.
[83] BM., n. 802.
[84] *Ibidem*, n. 618.
[85] Seumois, o. c., p. 440.

FONSO DE SANDOVAL, S. J., con sus obras sobre los etiopes [86]; GASPAR DE VILLARROEL: *Gobierno Eclesiástico Pacífico* [87]; MIGUEL AGRÁ, O. F. M. [88]; JERÓNIMO MORENO, O. P.,[89] etc.

El *Derecho colonial* fue estudiado con criterios distintos por JUAN SOLÓRZANO PEREIRA, en su *De Indiorum Jure*, Madrid, 1629; por FRANCISCO VITORIA, en su Relación quinta, publicada con las demás en 1557, 1565 y 1580; por SERAFÍN DE FREITAS [90]; PEDRO FRASSO [91]. Omitimos algunos otros autores.

Durante el siglo XVI se discutió mucho acerca de la posición jurídica de los colonizadores y de los indios. En el XVII se examinó la de las Misiones en el Derecho canónico y civil. Así mismo la administración de los Sacramentos reclamó la atención de los escritores del siglo XVI, y la controversia de los ritos chinos y malabares se agitó con demasiada dureza por ambas partes en el siglo XVIII. Finalmente otra controversia fue la tenida entre Propagandistas y Patronistas, o defensores de los Patronatos [92].

Durante todo el siglo XVIII la producción misional es muy escasa y pobre, y en general de carácter polémico poco constructivo. Y algo semejante puede decirse de los primeros años del XIX. También el mismo apostolado misionero perdió su primitivo vigor, entrando en una marcada decadencia. Era efecto del resultado de diversas dificultades políticas, de la controversia de los ritos chino-malabares, de las intervenciones paulatinas en los diversos campos de misión de los nuevos apóstoles protestantes, especialmente calvinistas, y tras ellos también anglicanos y luteranos. De la producción en torno a los ritos chino-malabares, puede citarse una nube de escritos de carácter polémico, que tienen poca utilidad para un desarrollo sereno de la Misionología.

Apareció en cambio un romantismo misionero, de grandilocuencia romántica, pero de ningún carácter científico. Con todo aún se pueden recordar el libro del canónigo FAUSTINO G. RHÓ: *La fecondità della Chiesa Romana proposta all'eterodoso*, publicado en 1818 [93]; éste en el campo

---

[86] Cfr. BM., n. 436; *Naturaleza, Policía Sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y Catecismo evangélico de todos etiopes*, Sevilla, 1627; y n. 511: *De instauranda Aethiopum salute*, Madrid, 1647.

[87] BM., n. 547: *Gobierno Eclesiástico pacífico y Unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, Madrid, 1656.

[88] BM., n. 264: *Tratado que contiene tres pareceres graves en Derecho... sobre la verdadera inteligencia, declaración y justificación de una Cédula Real y repartimientos de Indios*, Lima, 1604.

[89] BM., n. 467: *Reglas ciertas y precisamente necesarias para Jueces y Ministros de Justicia de las Indias y para sus Confesores...*, México, 1637.

[90] BM., n. 421: *De iusto imperio Lusitanorum Asiatico*, Vallisoleti, 1625.

[91] BM., n. 660: *De Regio Patronatu ac aliis nonullis Regaliis, Regibus Catholicis in Indiarum Occidentalium pertinentibus, Quaestiones aliquae desumptae, et disputatae et in quinquaginta capita partitae*, Matriti, 1677.

[92] PAVENTI, o. c., pp. 161-162.

[93] STREIT, BM., n. 1108.

teológico; y en el histórico, obras diversas, de PATRICIO WITTMANN [94], del barón HENRION [95], de HEINRICH HAHN [96], y T. W. MARSHALL [97].

A pesar de todo, aun en esta época en que es mínimo el trabajo científico sobre las Misiones, pudo notarse en ocasiones un deseo de estudio serio y aun una disciplina especial consagrada a las Misiones. En 1824 aparece una Memoria, compuesta por el abate DE FLEURY, sobre el estudio de las Misiones [98]. De esta misma época son los cursos que se daban en la Universidad de Munich con vistas a la preparación técnica de los futuros misioneros, como lo atestigua una relación de 1832 sobre la actividad misionera en Alemania [99]. Además, en 1862, aparece en España una especie de Manual misionero escrito en forma epistolar por el franciscano José ARESO, y con vistas a una formación especializada de los jóvenes franciscanos misioneros [100].

Finalmente, en 1863, idea el abate MIGNE el componer, junto a sus enciclopedias y obras, una Enciclopedia Misionera [101]. La obra no tiene un gran valor científico; se ha calificado de una compilación verbosa, incompleta y sin crítica, incapaz de un buen servicio, y que hoy testifica, entre otras lagunas, la mediocre formación histórica de sus autores [102].

Al menos demuestra una preocupación y una aspiración hacia una posible Misionología. Los autores, en efecto, en las notas preliminares del segundo tomo, subrayaban el puesto del estudio de las Misiones en el campo de la teología. Aunque de hecho, este diccionario no enfoca las Misiones bajo el punto de vista teológico; sus datos históricos y descriptivos no sobrepasan apenas el nivel de una documentación misionera popular: nociones imprecisas, falta de datos y ausencia de bibliografía. Es que los autores de este diccionario no eran precisamente unos especialistas, pues el principal de ellos era un empleado del Ministerio de Hacienda [103].

---

[94] BM., n. 1201: *Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen,* Ausburg, 1841.

[95] BM., n. 1230: *Histoire Générale des Missions Catholiques depuis le XIII siècle jusqu'à nos jours,* dos tomos en cuatro volúmenes, París, 1844.

[96] BM., n. 1327: *Geschichte der katholischen Missionen,* en cinco volúmenes, Colonia, 1857.

[97] BM., n. 1367: *Christian Missions. Their Agents, their methods and their Results,* tres volúmenes, Bruselas, 1862.

[98] BM., n. 1125: va incluída en el tomo I de *Choix des Lettres édifiantes* con el título de *Mémoire pour les études des Missions Etrangères,* pp. LXVII-CXX.

[99] BM., n. 1159: *Die Stimme der Kirche in unserer Zeit.*

[100] BM., n. 1363: *El joven seráfico intruído en la excelencia, mérito, práctica y frutos de las Misiones en una serie de cartas escritas por el P. José Areso,* Barcelona, 1862.

[101] LACROIX-DJUNKOVSKOY, *Dictionnaire des Missions Catholiques.* Tome premier (t. 59); *Dictionnaire des Missionaires,* París, 1863, pp. CVIII-1476. Tome deuxième et dernière (t. 60); *Dictionnaire des Missions Catholiques,* París, 1864, col. 1614. Cfr. STREIT, BM., n. 1379.

[102] O'REILLY, *Les études missionnaires en France,* en «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 1931, t. 17, p. 165.

[103] SEUMOIS, *Introduction...,* pp. 444-445.

Nuevo Renacimiento misionero a fines del XIX.

Cuando más amortiguado estaba el ambiente misional entre los católicos, es cuando comienza a aparecer una misionología protestante, debida en parte al impulso pietista, y en parte a la incipiente renovación católica; esa misionología protestante, no sólo dio normas y reglas de acción misionera aptas para la práctica, sino que también montó toda una teoría misionera, de manera que muy pronto vino a ganarse la primacía.

No obstante las incomprensiones y sospechas luteranas con respecto a las Misiones, muy pronto cayeron en la cuenta de que la Misionología merecía un puesto especial y amplio dentro de las disciplinas de la teología. Una señal de esta diligencia protestante, en lo que se refiere a los estudios misionales, la tenemos en los numerosos cursos y coloquios tenidos en diversas Universidades, en los temas misionales que trataban, en las revistas científicas que editaban, tanto en Alemania como en las regiones inglesas, en numerosas publicaciones, de las que es hoy difícil hacer un catálogo completo.

Entre nosotros, los católicos, nada se hizo durante todo el siglo XIX; ni en las Universidades, ni en los Seminarios, ni en las casas mismas de estudios, donde se formaban los propios misioneros, tanto en Alemania como en Italia, donde existía el Centro de Propaganda Fide, y de las ciencias teológicas; ni en Francia, que por entonces contribuía grandemente a las Misiones con sujetos y aun con sus publicaciones, aunque no en modo científico.

La razón de este hecho tiene fácil explicación: por necesidad había el Protestantismo de indagar el concepto, el fundamento y la definición propia de las Misiones, pues el Protestantismo, por naturaleza y por el impulso de sus fundadores, carecía de espíritu misional; admitida la necesidad de la propaganda protestante, y faltando por otro lado la autoridad legífera para el caso, debía la misión protestante crearse sus normas o recibirlas de sus mejores hombres de ciencia. Dada por otra parte la dificultad real de organizar entre las diversas sectas una organización apropiada, urgía la necesidad de recoger bajo el nombre de ciencia todas las experiencias de este campo, a fin de que pudieran imponerse a todas ellas ciertas normas en materia misional, como leyes obligatorias, en cuanto fuera posible.

La realidad daba que en los dos siglos anteriores los protestantes nada habían hecho por el problema misional entre los infieles: pues negando la Iglesia como universal y defendiendo por sistema la existencia de Iglesias particulares nacionales; entendían el proselitismo religioso según el axioma célebre de «*cuius regio, eius et religio*», es decir, que cada región debía tener su propia religión, y por tanto no se preocupaban de imponer, y a veces con la violencia, sus ideas religiosas más que en las tierras conquistadas y en sus colonias. Su espíritu de división en sectas

e Iglesias nacionales, exigía una necesidad de unión de principios en orden a la labor misional, una vez que a ello se dedicaron; y por tanto se hizo necesaria la aparición de una verdadera ciencia misional.

Esta necesidad no aparecía tan apremiante entre los católicos. De hecho nuestra Teología católica, si excluímos esos pocos tratados del siglo XVI, nunca trató, *ex professo* el problema misional como tal, sino, a lo más, como algo general dentro del ministerio ordinario de la Iglesia. Por otro lado, el fin de los manuales era preparar a los clérigos directamente e inmediatamente a la «cura de almas» en sus propias patrias; y además, las materias de estudios comprendían de por sí un campo amplísimo, y no parecía quedar lugar fácil ni grato para otras nuevas disciplinas.

El P. CHARLES, [104] procura disculpar a los teólogos con una serie de razones. La Teología Patrística creyó haber tocado el fin de la conversión cuando los pueblos bárbaros entraron en la Iglesia. Los Padres creían que los predicadores de la fe habían llegado hasta los últimos confines de la tierra, y por tanto no se preocupaban de dictaminar leyes y normas para un apostolado que ya creían ultimado. Vienen luego los musulmanes belicosos que rodean a todo el mundo cristiano en tiempos en que florecía la Teología Escolástica; y entonces comenzó a preocuparse más el mundo cristiano de defender sus propias naciones que de propagar la fe entre los extraños.

Cuando fueron descubiertas las regiones de América, Africa y Asia, cierto que los misioneros se preocuparon de extender en ellas el Evangelio, pero al mismo tiempo surgieron las herejías protestantes de CALVINO y LUTERO, de modo que a un mismo tiempo había que anunciar el Evangelio a los americanos, africanos y asiáticos, y defender la verdad católica contra los Protestantes. El Concilio de Trento sólo se preocupó de definir dogmas y de reformar costumbres eclesiásticas. A continuación se suceden las luchas teológicas contra los jansenistas, la controversia de los ritos chino-malabares, y otras contiendas que no dejaban a los teólogos en paz.

En los siglos XVIII y XIX las actividades de los teólogos se concentran en preparar y perfeccionar su obra apologética, lo que influyó en gran utilidad de la Iglesia, apuntaló la fe y acomodó la exposición de la doctrina a las necesidades modernas. Se comprueba, pues, no sin dolor, el silencio casi total de los libros de Teología para el uso escolar acerca de temas misionales.

Pero junto a la misionología protestante, comenzó a perfilarse también muy pronto una misionología católica. Este resurgimiento misional podemos ponerlo en el Pontificado de GREGORIO XVI (1831-1846), que antes de ser Papa, había sido Prefecto de Propaganda Fide. Contribuiría también a ello el mismo romantismo entusiasta misionero y la

---

[104] *Dossiers*, pp 17 18

necesidad, cada vez mayor, de defenderse contra los ataques protestantes. Aparecieron ante todo algunas obras de carácter popular en orden a activar el celo del pueblo cristiano para ayudar a las Misiones.

Hemos echo alusión ya a la obra del canónigo FAUSTINO RHÓ, *Fecundidad de la Iglesia Romana*, publicada en 1818. El Cardenal WISSEMANN, tan conocido por sus leídas novelas históricas, escribió una obra contra las misiones protestantes: *La esterilidad de las misiones protestantes para la conversión de los pueblos infieles, demostrada por las relaciones de los mismo interesados*, publicada en Roma en 1831. El estilo es un tanto duro y un poco exagerado, aunque hay que tener en cuenta que en su tiempo estaba de moda ese estilo por la contra que las misiones protestantes hacían a las católicas [105].

Por lo general, todas las publicaciones de esta primera época del renacimiento misional querían ser más bien una apología de las Misiones desde un punto de vista un poco unilateral y más bien popular. Ante todo se buscaba la cooperación del pueblo, y a eso tendían también las primeras publicaciones.

El movimiento propiamente dicho científico, tuvo origen principalmente en Alemania, donde, en 1873, aparecía la famosa revista *Die Katholischen Missionen*, con estudios históricos, relaciones etnográficas y estadísticas bien compulsadas, etc. Y sobre todo tomaba gran impulso cuando el imperio alemán comenzó a ser una potencia colonial (1880-1890).

Fuera de Alemania comenzaba a notarse también un nuevo resurgir misional, sobre todo en el campo metodológico y doctrinal, con miras a sacar la actividad misionera de su secular rutina. En 1875 publica Mons. BONJEAN su Directorio de Misiones [106]; en 1886 es otro territorio de misión, las Filipinas, el que viene a contribuir en este movimiento misionero: el P. MIGUEL LUCIO BUSTAMANTE, O. F. M., edita unas Breves Instrucciones a los jóvenes religiosos franciscanos [107]. Este movimiento de un estudio serio de los problemas metodológicos, llega a su corona, en este período de precursores inmediatos de la Misionología, con la excelente obra del P. ANTÓN HUONDER, S. J., sobre el clero indígena, publicada en 1909 [108].

Por entonces también, Propaganda Fide envió un cuestionario sobre el estado actual de las Misiones, y ello constituyó el punto de partida para unos buenos estudios geográficos y estadísticos: en 1884 apareció el Atlas misional del P. OSCAR WERNER, S. J.,[109] que salía remozado en

---

[105] PAVENTI, o. c., p. 163.

[106] BONJEAN CHR., O. M. I., *Directorium pro Missionibus*, Jaffna, 1875, con una edición pequeña de 54 páginas que iría aumentando progresivamente hasta llegar a 360 en 1903.

[107] Manila, 1886, 197 pp.

[108] HUONDER ANTÓN, S. J., *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, Herder, Freibourg, 1909, 312 pp.

[109] WERNER O., S. J., *Katholischer Missions-Atlas*, Herder, Freibourg, 1884, 33 pp. y 19 mapas.

1888 con el título de *Katholischen Kirchen-Atlas*. Y en seguida las estadísticas de Propaganda Fide, que con el título de *Missiones Catholicae*, comenzaron a salir, aunque irregularmente, desde 1886. Se publicaron también algunos estudios misionográficos sobre diversos Institutos misioneros: LAUNAY, sobre el Seminario de Misiones Extranjeras de París [110]; STEIDL, sobre los Capuchinos [111]; otro anónimo, sobre los Franciscanos [112], y CARREZ sobre los Jesuítas [113]; y sobre las Misiones en general, aparecen el de WERNER, en 1890 [114], el de KARL STREIT, S. V. D., en 1905 [115], y el de KROSE, S. J., en 1908 [116], que no se contenta con dar las cifras, sino que estudia lo que es la Estadística misionera, su noción y su utilidad [117].

Al mismo tiempo iban publicándose otras obras de carácter *histórico*, basadas en documentación de primera mano, como la monografía sobre los Franciscanos, de MARCELINO DA CIVEZZA, en 1857 [118]; sobre el Seminario de Misiones Extranjeras de París, por ADRIÁN LAUNAY, en 1894 [119]; sobre los Jesuítas, en 1899, por ANTÓN HUONDER, con relación a los de los siglos XVII y XVIII [120], y por ANTONIO ASTRAIN, S. J., en 1902, sobre los de las Misiones en territorios de la corona de España [121], y por ALEJANDRO BROU, S. J., sobre los Jesuítas del siglo XIX [122], junto con otras obras generales, como las de BAUMGARTEN [123] y SCHWAGER [124].

En el aspecto *jurídico* se publicaron colecciones de documentos, co-

---

[110] STREIT, BM., n. 1666.

[111] *Ibidem*, n. 1669.

[112] *Ibidem*, n. 1696.

[113] *Ibidem*, n. 1856.

[114] *Ibidem*, 1670: *Orbis Terrarum Catholicus, sive totius Ecclesiae Catholicae et Occidentis et Orientis Conspectus geographicus et Statisticus elucubratus*, Friburgi *Brisgoviae*, 1890.

[115] *Katholischer Missions-Atlas*, Steyl, 1906, 38 pp. y 28 mapas.

[116] H. A. KROSE, S. J., *Katholische Missionstatistik*, Herder, Freibourg, 1908, VIII-129 pp.

[117] SEUMOIS, *Introduction...*, p. 447.

[118] STREIT, BM., n. 1328 y 1806: *Civezza Marcelino, O. F. M., Storia Universale delle Missioni Franciscanae*, Roma, 1857, con su edición francesa de 1898. BM., n. 1806.

[119] BM., n. 1725: *Histoire Générale de la Société des Missions Etrangères*, París, 1894, tres volúmenes.

[120] BM., n. 1826: *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17 und 18 Jahrhunderts*, Freibourg, 1899.

[121] BM., n. 1905: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1902.

[122] BM., n. 2027. A. BROU, S. J., *Les Jésuites missionnaires au XIX siècle*, Bruxelles, 1908.

[123] BAUMGARTEN M. PAUL, *Die katholische Kirche unserer Zeit*. El vol. III: *Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund*, München, 1902, 430 pp.

[124] SCHWAGER FRIEDRICH, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart*, Steyl, 1907-1909, cuatro volúmenes.

mo las DE MARTINIS [125], y varios estudios concretos, como los de ZITELLI [126] y de MUNERATI [127].

Y en el campo más fundamental de la Teología misionera, varios estudios de interés, relativos a la Misión: en 1886, el de *De salute Infidelium*, de ANTONIO FISCHER, futuro Arzobispo de Colonia [128]; los de M. A. MICHEL, en 1903 y 1904, sobre el matrimonio, el bautismo y la confirmación en las misiones [129]; la obra *Jesu letzler wille*, de HERMAN FISHER, S. V. D., con consideraciones muy interesantes de orden teológico de la actividad misionera [130]; y de orden bíblico, como *Jesus und die Heidenmission*, de MARC MEINERTZ [131].

En 1898 el Superior General de la Sociedad del Verbo divino, propuso la idea de fundar una revista de metodología misionera, que por razones varias no pudo llevarse a la práctica [132]. Tres años más tarde, Mons. PAUL-MARIE BAUMGARTEN, propuso a la Dirección de *Die Katholischen Missionen* un plan más ambicioso, que por el momento cuajó en una obra suya sobre las misiones extranjeras e internas, que hemos recordado antes. En 1902, el P. HUONDER proyectó nuevamente la creación de una revista científica, que tampoco entonces tuvo buen resultado, como tampoco lo tuvieron las tentativas de los Padres SCHWEIGER, S. V. D., y MAYER, O. S. B., en 1908. El único resultado de estas gestiones fue la creación, en 1907, de la *Missionsbibliothek*, en la que se publicaron muy pronto algunos volúmenes, varios de los cuales hemos citado antes [133].

Como podemos apreciar, un ambiente misionológico se respiraba por todas partes, por las razones apuntadas, muy particularmente en Alemania. Sólo faltaba el hombre que encauzase todas estas actividades y viniese a dar origen la Misionología moderna. Ese hombre para unos fue el P. STREIT, y para otros el Dr. SCHMIDLIN. De hecho, ambos contribuyeron por igual a la fundación en serio de la Misionología actual.

---

[125] BM., nn. 1633-1634: *De Martinis Raphael, Juris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars Prima. Pars Secunda (en total 9 vols.), Roma, 1888-1909; y *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Roma, 1893 y 2.ª edición en 1907, en dos volúmenes. BM., n. 1714 y 2022.

[126] ZITELLI Z., *Apparatus Juris ecclesiastici iuxta recentissimas SS. Urbis Congregationum resolutiones in usum episcoporum et sacerdotum praesertim munere fungentium*, Roma, 1888, 554 pp.

[127] MUNERATI DANTES, *De Jure Missionariorum*, Augustae Tarinorum, 1905, 128 pp.

[128] Essendiae, 1886.

[129] MICHEL A., *Questions pratiques sur le mariage dans les Missions*, Alger, 1903, 159 pp.; *Questions pratiques sur le baptême et la confirmation dans les Missions*, Alger, 1904, 240 pp.

[130] Publicada en Steyl, 1905: BM., n. 1966, y traducida luego a varios idiomas, al español con el título de *El Testamento de Jesucristo y la obra de las Misiones*, Bilbao, 1940, 273 pp.

[131] publicada en Münster, 1908, 244 pp.

[132] Cfr. ARENS, S. J., *Manuel des Missions Catholiques*, p. 421.

[133] ARENS, l. c., p. 421.

Fundación de Misionología moderna.

Suele decirse que la misionología católica dependió en sus orígenes de la misionología protestante. Evidentemente que tuvo su influjo esta misionología protestante en los primeros forjadores alemanes, como lo veremos en su lugar. Pero también hemos visto que en la bibliografía católica de los siglos anteriores había suficientes elementos para montar una verdadera y auténtica misionología. Hemos dicho también que la paternidad de la misma se adjudica a STREIT o a SCHMIDLIN, según el modo de enfocar los problemas de sus correspondientes partidarios, aunque nosotros hemos de adjudicar a cada uno de ellos su correspondiente parte.

EL P. ROBERTO STREIT, O. M. I.: SU VIDA Y SU OBRA MISIONAL.

Por lo menos no hay duda que, al menos cronológicamente, precedió el P. ROBERTO STREIT, O. M. I. Cuando su padre salió de *Fraudstad*, un pueblecito de Posnania, donde habia nacido ROBERTO el 27 de octubre de 1875, y fue a establecerse en *Stendal*, en la antigua Prusia, como maestro de la escuela católica de primera enseñanza, el pequeño ROBERTO parecía quedar destinado al oficio de jardinero; pero un certificado médico que supo procurarse a tiempo, determinó un cambio en su orientación; aunque su salud era endeble, pero podría soportar muy bien la vida sedentaria del estudiante; y él mismo, a espaldas de sus padres, escribió a los Oblatos de María Inmaculada, pidiendo su admisión en su colegio San Carlos de Valkenburg. Allí estudió 6 años, de 1889 a 1895. El 15 de agosto de 1897 hacía su profesión religiosa en el convento de Hünfeld; en 1901 recibía la ordenación sacerdotal.

Quedó luego adscrito a la revista *Maria Inmaculata*, cuya dirección asumia en 1905 y habia de continuar hasta 1910. En toda esta época aparecía ya el gran interés que el joven sacerdote manifestaba por los temas misionales; fruto de ello fueron varios opúsculos publicados en estos años [134]. Eran obritas de lectura fácil que pretendían presentar al público católico, bajo un aspecto pintoresco y familiar, determinados episodios de los anales de las Misiones.

Precisamente estos pequeños relatos del vasto campo histórico misional le hicieron caer en la cuenta de que hacía falta un hilo conductor. La revista católica de Paderborn, *Katholischen Seelsorger*, daba a conocer desde 1907 algunas páginas del P. STREIT, que permitían vislumbrar ya al futuro bibliógrafo de las Misiones. Su vocación científica misional quedó ya determinada en 1911, cuando publicó en Herder

---

[134] Podemos recordar: *El sacrificio de los Hotentotes*, 1907; *El último franciscano de Texas*, 1907; *El sacrificio, relato histórico de la tierra de Zulús*, 1908; *Los portugueses y la apertura de la ruta de las Indias*, 1909; *Maddu, historia de un santuario en las selvas primitivas de Ceilán*, 1910.

su Guía a través de la literatura misional católica alemana [135]. Eran precisamente los años de efervescencia misionera, en los que había de nacer la Misionología actual. El P. STREIT se entregó por completo a ella; cuando el 31 de julio de 1930 moría en el hospital de Santa María, de Frankfurt, la Misionología perdía un colaborador excepcional. Lo iremos viendo en estas páginas [136].

Hemos hecho alusión a sus artículos en la revista *Der Katholische Seelsorger*. Precisamente en ella exponía al clero alemán sus primeras directrices para una misionología moderna; después de exponer el interés que los intelectuales alemanes prestaban a diveros ramos de la ciencia: etnología, lingüística, historia de las Religiones, añade: «Ojalá pudiéramos subrayar igualmente un interés semejante de la literatura misionera por las disciplinas teológicas. Un pequeño recorrido de esta literatura en el campo católico, nos muestra, a nuestro parecer, un vacío, si no una inferioridad. Entre los protestantes encontramos una literatura abundante y sistemáticamente desarrollada. Nosotros los católicos no hallamos controversia alguna sobre el principio del deber misionero, pero sería muy de desear el ahondar y precisar dogmáticamente el problema misionero en los libros y revistas científicas; ello sería de la mayor utilidad. Y lo mismo en el estudio exegético y en la exposición de los textos escrituristicos, estos desarrollos sobre las Misiones conducirían a ideas fructuosas y nuevas. En especial la historia eclesiástica debería ocuparse más activamente de los últimos progresos y de los últimos crecimientos de la Iglesia por la actividad misionera. Finalmente la Misión espera también del Derecho Canónico la respuesta a no pocos problemas... Muy raras son las revistas científicas que llamen la atención del clero sobre la obra misionera. Apenas se comprende que un tema misional pueda ser tratado científicamente; se contentan fácilmente con el relato de la fundación de un puesto misionero, o de una aventura cualquiera» [137].

Ya en este primer artículo se esbozan las diversas ramas de una futura misionología; luego irá escribiendo sobre cada una en particular. En la cita anterior se ocupaba únicamente de la literatura misional en las revistas. En 1909 hace lo mismo con relación a los libros en un nuevo artículo, y se hace notar la misma pobreza; «Por lo que hace a los libros, no tenemos en el campo católico estudios misionales en su sentido verdadero, es decir, un tratado científico-teológico. Los ensayos ocasionales de estudiar la actividad misionera de forma teológica y científica, apenas si pueden considerarse» [138].

---

[135] *Führer durch die deutsche katholische Missionsliteratur.*

[136] GOYAU GEORGE, *Le Père Robert Streit*, en «Revue d'Histoire des Missions», 1931, pp. 46-50.

[137] STREIT ROBERT, O. M. I., *Die deutsche Missionsliteratur*, en «Der Katholische Seelsorger», 1907, Heft. 6-7; apareció también en tirada aparte de 37 páginas; este texto va en la página 6.

[138] STREIT R., *Die theologischewissenschaftliche Missionskunde*, en «Der Katho-

E insiste entonces en la necesidad de un estudio misionero, tanto en la teología, como en la apologética, como en la acción misionera misma; y reclama teólogos que hagan un estudio a fondo de los métodos misioneros; subraya la necesidad de una historia científica de la actividad misionera; deplora que los católicos no tengan aún una revista especialmente consagrada al estudio científico misionero; y corrobora en fin la necesidad de una misionología católica como la tienen ya por un lado los protestantes [139].

La elaboración teológica misional requiere ante todo la explotación sistemática del dato revelado con respecto a la misión. Por eso STREIT publica otro artículo en 1909 sobre la misión en la exégesis y en la Patrística [140]. Todos estos artículos de STREIT eran ante todo bibliográficos. Lo hacía intencionadamente para provocar una reacción calculada al parangonar la pobreza católica con la abundancia protestante [141].

Así las cosas, tuvo lugar en Breslau, el año 1909, uno de los ordinarios Congresos católicos alemanes. Lo presidía el príncipe LUIS VON LÖWENSTEIN, que habló varias veces en él, precisamente sobre temas misionales, tan de actualidad en los protestantes. Y se dio la coincidencia —ciertamente afortunada— de que los discursos de LÖWENSTEIN venían a coincidir con las ideas expuestas por STREIT en el *Der Katholische Seelsorger* y en *Theologie und Glaube*, cuando quería hacer caer en la cuenta a los intelectuales alemanes católicos de esta necesidad misional. Ambos coincidían en que la ciencia alemana tenía un deber que cumplir y un vacío que llenar en el campo de la actividad misional.

Por eso, aprovechando que asistían al Congreso unos cuantos Superiores de casas de misioneros y otros amigos de las Misiones, se determinó la reunión de un Consejo privado, que formó una comisión especial misionera dentro del Comité central. Esta comisión se reunió nuevamente en Berlín, el 22 de enero de 1910, bajo la presidencia del príncipe VON LÖWENSTEIN, Presidente de estos Congresos católicos alemanes. En esta ocasión leyó el P. STREIT un informe sobre las relaciones de la ciencia y la misión. Reclamaba 1) que en los Seminarios eclesiásticos y en las Universidades se concediera la mayor importancia a los temas misionales; 2) que se pusiera empeño en formar personas aptas que pudieran consagrarse a estos estudios, y técnicos que se entregaran a ellos; 3) que se instituyera en alguna Universidad una cátedra de estudios misionales [142].

Encargado por esta comisión, el propio STREIT compuso una memoria

---

lische Seelsorger», 1909, pp. 20-29, 70-77, 117-129; además en folleto aparte de 30 páginas.

[139] *Ibidem*.

[140] STREIT R., *Die Mission in Exegese und Patrologie*, en «Der Katholische Seelsorger», 1909, pp. 296-306, 346-350, 400-407, 445-453; y además en folleto aparte de 30 páginas.

[141] SEUMOIS, *Introduction...*, pp. 27-28.

[142] GOYAU, *Le Père Robert Streit*, l. c., pp. 47-48.

muy detallada sobre la naturaleza y estado de la historia misional, poniendo de relieve la necesidad de componer un catálogo bibliográfico completo de todos los documentos útiles a la historia de las Misiones. Se publicó otra memoria unos meses después, con el título de *L'histoire d'une bibliographie des Missions*. La citada memoria sacaba dos conclusiones concretas: 1) la elaboración de una bibliografía que sirviera de elemento de trabajo a todos los especialistas, y 2) la fundación de una revista científica misionera. Veremos en seguida que el Dr. SCHMIDLIN llegaba también, por otro camino, a conclusiones similares.

La Memoria del P. STREIT fue enviada a todos los Sres. Obispos de Alemania, a los profesores de las Facultades católicas, a los Superiores de los Seminarios mayores, a las Sociedades y Asociaciones de intelectuales y a los Institutos misioneros. Se desarrollaba por primera vez lo que debería ser una misionología católica, y en el plan anunciado se dejaba notar la influencia protestante, sobre todo de WARNECK. Se vislumbraban dos grandes campos: la *teología* misionera y la *historia* misional. La primera tenía como finalidad el estudio del *motivo* de las misiones, y como prolegómenos necesarios, el estudio previo de la definición y división de la misión, luego sus propiedades, y en especial su necesidad. Además investigar sobre el *sujeto* del derecho y del deber misioneros, respondiendo a la cuestión de quiénes están obligados y quiénes habían de ocuparse de ello.

Después *el objeto* de la misión, parte sin duda la más importante de la teología misionera, pues en este punto había que tomar una posición con relación al problema colonial, ya tan complicado en sí mismo. Luego había que determinar cuál sería el fin de las Misiones, y finalmente determinar los métodos, estudio íntimamente ligado este último a la Pastoral y al Derecho eclesiástico misionero [143].

Esta teoría del P. STREIT fue ampliamente estudiada, con miras a su puesta en ejecución, el 24 de agosto de 1910, en una reunión misionera organizada por el Congreso Católico de Augsburgo. En esta misma sesión presentó otra Memoria sobre la acción misionera en las Universidades el profesor Dr. José SCHMIDLIN, que era profesor de Historia eclesiástica en la Universidad de Münster, de Westfalia, y que en 1910 había explicado, de modo privado, algunos cursos de Historia misional católica en las colonias alemanas. Veamos, pues, su participación en la fundación y orígenes de nuestra misionología.

El profesor Dr. José Schmidlin: vida y obra.

José SCHMIDLIN había nacido el año 1876 en Kleinlanden, de Alsacia, el 29 de marzo; recibió el sacerdocio en Estrasburgo, en 1899, y puede de-

[143] STREIT, *Die Missionsgeschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missionsbibliographie*, Freiburg, 1910, 30 pp., pp. 9-10; este mismo tema lo desarrolló en «Theologie und Glaube», 1910, pp. 132-140, 299-314 y 466-479, con el título de *Die Missionsgeschichte*.

cirse que toda su vida se dedicó al ministerio de la enseñanza universitaria. Doctor en Filosofía y Teología por la Universidad de Friburgo, de Brisgovia, amplió estudios en Roma; en 1907 fue designado profesor (privatdozent) de Historia de la Iglesia en la Universidad de Münster, cargo que, como profesor ordinario, comenzó el 1914 y prosiguió hasta 1934, añadiendo a la Historia eclesiástica la Misionología. Después de una vida fecunda en actividades y escritos de carácter misional, vino a morir, en 1944, en el campo de concentración de Schirmeck [144].

Hemos visto que en los diversos informes del P. STREIT se abogaba por la creación de una revista científica misionera, y por la fundación de cursos misionales en las Universidades católicas. En estos puntos coincidia plenamente con SCHMIDLIN. Este abogaba además por la creación de asociaciones universitarias. SCHMIDLIN pues, ha de ser tenido como el primero del movimiento misional *universitario*. La Comisión nombrada al efecto estudió también los proyectos de SCHMIDLIN, y en una nueva reunión tenida en Berlín el 20 de enero de 1911, se tomaron en firme las siguientes decisiones: la fundación de la revista, que comenzó a publicarse aquel mismo año con el título de *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, y sobre todo la creación de un Instituto Internacional de investigaciones científicas misioneras; a estas dos entidades, mas su actuación misional en la Universidad, está totalmente ligada la vida ulterior de JOSÉ SCHMIDLIN.

Apostolado universitario: Ya antes de esta última fecha había tenido SCHMIDLIN, en el semestre de 1909 a 1910, un curso de lecciones en la Universidad de Münster, sobre las misiones católicas en los territorios confiados el protectorado alemán. En esta misma Universidad se creó, en el otoño de 1910, una cátedra de Misionología, que en noviembre de 1914 quedó constituída como cátedra ordinaria. Quedó encargado de ella el Dr. SCHMIDLIN, quien en el semestre mismo de 1910-1911 inició

---

[144] Su actividad misional puede resumirse en estos datos: fue director de la «Zeitschrift für Missionswissenschaft», que él mismo fundó, desde 1911 a 1937. Entre sus obras misionales podemos citar: *Einführung in die Missionswissenschaft*, de la que salió una segunda edición en 1925; *Katholische Missionslehre im Grundriss*, con segunda edición en 1923; *Katholische Missionsgeschichte*, en 1925, traducida al italiano por Tragella en tres volúmenes, 1927-1930; *Das gegenwärtige Heidenapostolat in Fernen Osten*, dos volúmenes, Münster, 1928. Fue también director activo de la comisión científica del Instituto Internacional de Investigaciones Científico-Misionales, con cuya ayuda fue posible publicar los diversos volúmenes de la Bibliotheca Missionum del P. Streit, que hoy tinee 21 volúmenes; y las colecciones *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* (14 volúmenes) y *Missionswissenschaftliche Studien* (7 volúmenes). Se le puede considerar como co-fundador con el P. Streit de la Misionología católica moderna. En el campo histórico se le debe también la *Papsgeschichte der neuesten Zeit*, 4 vols., Munich, 1933-1939, que va de Pío VII a Pío XI, y puede ser como la continuación de la ingente *Historia de los Papas*, de PASTOR. Para datos suyos biográficos puede consultarse OHM THOMAS, O. S. B., *Joseph Schmidlin*, en «Missionsw. und Religionsw.». 1947, pp. 3-11; BECKMANN, en *Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionsw.*, en NZM, 1945, pp. 4-6. Más datos suyos los iremos viendo en el desarrollo de estas páginas.

sus lecciones de Misionología. Estas lecciones universitarias, por un lado contribuyeron a excitar el interés de los estudiantes de Teología, y por otro preparaban especialistas en ciencias misionales, sobre todo entre las filas de Religiosos de Ordenes misioneras. Así vino a crearse la base de la escuela científico-misionera de Münster.

Sus lecciones comprendían ya entonces una introducción general a la Misionología, y por tanto no sólo la Historia y estado actual de las Misiones mismas, sino también una enseñanza teórico-práctica de la nueva disciplina. Al mismo tiempo el profesor MEINERTZ explicaba los textos misionales de la Sagrada Escritura, y el profesor EBERS, nociones elementales de Derecho misionero.

Como complemento de esta cátedra de Misionología, se fundó el año 1912, en la misma Universidad de Münster, otra cátedra de Ciencia de las Religiones, y todavía, durante la guerra, una cátedra más de Ciencias Orientales. Desde entonces comenzó a explicarse en Münster un curso trienal de cursos teóricos y prácticos sobre la Misionología en toda su extensión. De estos cursos y de esta Universidad fueron saliendo una serie de especialistas que se doctoraron en Teología pero con tesis de tema misional, y que fueron luego profesores de Misionología en las casas de estudios superiores de sus respectivas Ordenes religiosas [145]. Veremos luego cómo este movimiento misional se extendió a otras varias universidades de Alemania y del extranjero [146].

Como en STREIT, también en SCHMIDLIN, y mucho más que en el anterior, se deja sentir una positiva influencia protestante, sobre todo de GUSTAVO WARNECK. Sus ideas va exponiéndolas en la revista, en la que ya empieza a escribir en su número primero [147]. Con miras a definir la ciencia misionera, se ocupa ante todo de definir la misión. Para ello repite el concepto de WARNECK, que limitaba la misión al apostolado ejercido entre los *no-cristianos* [148], sentido que ya antes había escogido el P. KROSE, aunque por razones puramente prácticas, en su obra sobre la estadística misionera [149]. Sobre esta base, define SCHMIDLIN la Misionología: «el conocimiento y exposición sistemática, debidamente fundamentada de la propagación de la fe cristiana, tanto en su desarrollo actual o histórico, como en relación a sus fundamentos y a sus leyes» [150].

Esta misión, prosigue SCHMIDLIN, es capaz de ciencia porque sus diversas materias pueden ser sistemáticamente estudiadas. Luego habla de la diferencia existente en el estudio misional entre protestantes y católicos, y se extiende en consideraciones sobre la utilidad de la Misio-

---

[145] ROMMERSKIRCHEN, O. M. I., *Università e Missione*, en «Guida delle Missioni Cattoliche», Roma, 1935, pp. 572-573.

[146] Cfr. AUFHAUSER, *Die Pflege der Missionswissenschaft an der Universität*, München, 1920.

[147] SCHMIDLIN JOSEPH, *Die katolische Missionswissenschaft*, ZM., 1911, pp. 10-21.

[148] Cfr. WARNECK, en «Evangelische Missionslehre», I, 1892, 1.

[149] KROSE, S. J., *Katholische Missionstatistik*, 1908, pp. 16-18.

[150] SCHMIDLIN, l. c., p. 11.

nología para la actividad misionera y para la Teología. Este primer artículo suyo se continuó más tarde en la misma revista, aunque con título distinto [151], y establece la división que cree él más oportuna para la Misionología; distingue dos grandes grupos: la descripción de las Misiones y la teoría misionera: *Missionskunde* y *Missionslehre*. La *Missionskunde* se subdivide en conocimiento del presente, que lo sería en sentido estricto, y del pasado, que sería la Historia misional *(Missionsgeschichte)*. La *Missionslehre*, que llama también *Missionstheorie*, doctrina o teoría misionera, queda didivida a su vez en parte fundamental *(Grundlegende)* y parte práctica *(Praktische* o *Normative)*. La fundamental comprende la apologética, la dogmática, la ética o moral, y la bíblicotradicional. La parte práctica se compone del Derecho y de la Pastoral misional. Al mismo tiempo da un pequeño resumen de cada una de las ramas [152]. Se nota, evidentemente, el influjo de WARNECK.

Puede comprobarse con facilidad que la manera de pensar, la marcha de los razonamientos, la intención final, son idénticos en ambos autores, aunque SCHMIDLIN es más breve y se aparta de WARNECK en algunos detalles. Como él, expone SCHMIDLIN que la Misión, junto con la Religión, lleva a los pueblos un grado elevado de cultura; por eso es un progreso para todos los pueblos el entrar en contacto con la cultura occidental. Los eminentes servicios que la Misión hace a todos los pueblos al llevarles los beneficios de la civilización, justifican al mismo tiempo esta acción misionera. Y más particularmente en las colonias, es la Misión, el apostolado de los misioneros, lo que asegura la sumisión de los nativos a la autoridad de la nación colonizadora. Encontramos, pues, en SCHMIDLIN la misma orientación antropocéntrica del pensamiento misionero dominado todo él por la idea de la ayuda a los paganos, basando en este dato fundamental toda la ideología misionera. El movimiento misionero contemporáneo, en cambio, se caracteriza por una reacción neta contra esta concepción del siglo XIX. La idea misional busca otras bases y otros fundamentos distintos que la justifiquen [153].

El Instituto Internacional de Estudios Misionológicos.

Es interesante la fundación y las actividades de este Instituto para el movimiento misionológico [154]. Este Instituto debió en definitiva su origen a los discursos que el príncipe LUIS VON LÖWENSTEIN pronunció sobre las Misiones en el Congreso de los católicos de Breslau, en 1909. Los problemas y temas misionales estuvieron en aquel Congreso a la orden del

---

[151] SCHMIDLIN, *System und Zweige der Missionswissenschaft*, ZM., 1911, páginas 106-122.

[152] SEUMOIS, *Introduction...*, pp. 32-33.

[153] LEFEBVRE PIERRE, *A propos de quelques déviations de l'idée missionnaire*, en «Eglise Vivante», 1954, pp. 339-343.

[154] STREIT ROBERT, *Das Internationale Institüt für Missionswissenschaftliche Forschungen*, Aix-La-Chapelle, 1923.

día. En la reunión que se siguió entre misioneros y amigos, ya se lanzó la idea de esta fundación, organismo permanente en que pudieran discutirse los poblemas misioneros de interés común. Dijimos que había quedado definitivamente contituído el año 1910 en Augsburgo, tras la discusión de las ponencias presentadas por STREIT y SCHMIDLIN [155]. Se creó inmediatamente una comisión encargada de examinar los proyectos de ambos: STREIT proponía la publicación de una amplia bibliografía sobre misiones; SCHMIDLIN, la publicación de documentos para la Historia de las Misiones. En la reunión de 1911 se decidió llevar a cabo ambas proposiciones, pero dando preferencia a la *Bibliotheca Missionum*. A fin de conseguir ayuda económica, propuso SCHMIDLIN que se podía fundar un Instituto reconocido por el Estado. Fue aceptada esta moción, y a presentación del señor ERZBERGER, diputado del Reichstag, quedó aceptado este Instituto, que tomó el nombre de Instituto Internacional de Investigaciones científico-misionales [156].

Los Estatutos, redactados por el Dr. CARLOS BACHEM, fueron examinados y aprobados en una reunión de la comisión, tenida en Berlín el 4 de mayo de 1911, y quedó registrado como entidad jurídica propia en el Registro de Asociaciones del Tribunal de Münster, el 30 de noviembre de 1911.

Según sus Estatutos, tiene como fin el favorecer los trabajos e investigaciones científicas en el campo de las Misiones. Tiene miembros de pago y miembros gratuitos. Los gratuitos han de ser intelectuales. La cotización anual de los demás, debía ser al menos de 25 marcos. Comprendía dos secciones: la primera examinaría la naturaleza de los estudios científicos que convendría emprender; la segunda determinaría el empleo que habría que hacer de los recursos del Instituto. Este centraría su actividad en la creación de tres obras distintas: la revista Zeitschrift für Missionswissenschaft, las publicaciones de Misionología, y los cursos misionales en diversas universidades y ciudades [157].

LA BIBLIOTHECA MISSIONUM, DE STREIT.

El P. STREIT comenzó inmediatamente la preparación de un plan bibliográfico. A pesar de la guerra europea que estalló en 1914, pudo publicarse el primer volumen, de índole general, el año 1916. El segundo no pudo salir hasta 1924, y contenía la bibliografía misional americana de los primeros siglos del descubrimiento y colonización. En el entretanto había sido llamado a Roma el P. STREIT, a fin de ordenar y catalogar la Biblioteca de la Exposición Misional Vaticana de 1925; el año siguiente había de quedar nombrado director de la Pontificia Biblioteca Misional, que él mismo ordenó en el Palacio de la Congrega-

---

[155] La de este último: *Akademische Mittel zur Hebung der heimatsichen Missionspflege.*

[156] *Internationale Institüt für Missionsw. Forschungen.*

[157] ARENS, *Manuel*, pp. 423-424.

ción de Propaganda Fide. Los trabajos de búsqueda y catalogación para la gran *Bibliotheca Missionum*, quedaban notablemente facilitados por el material recogido para la Exposición y por la búsqueda en otros Archivos y Bibliotecas de Roma. Desde entonces mismo tuvo a su lado a un gran colaborador, al P. JUAN DINDINGER, Oblato de María Inmaculada, con cuya ayuda pudo sacar los tres siguientes tomos: el tercero, publicado en 1927, y que completaba la materia del anterior, y el cuarto y quinto, publicados en 1928 y 1929, primeros sobre la abundantísima bibliografía asiática. Al morir STREIT, en 1930, siguió con la magna obra el P. DINDINGER, ayudado por el P. ROMMERSKIRCHEN, que siguieron incansablemente su obra. La guerra de 1939-1945 incendió en uno de los bombardeos, los originales de varios tomos preparados ya para la publicación. Han podido rehacerse, y aunque publicados salteados en su numeración, actualmente llega ya a 21 el número de volúmenes publicados. Obra monumental en el campo de la investigación misionera, la mayor y mejor colección bibliográfica misional, donde podrá hallar el investigador y erudito un inmenso material para sus investigaciones teóricas y sobre todo históricas. Los últimos volúmenes recogen material bibliográfico hasta 1950, aunque los anteriores, hasta el XVIII, se paran en el 1909.

LA ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT, DE SCHMIDLIN.

Es sin duda la primera revista católica de carácter científico misionero. Los primeros planes expuestos en años anteriores para la creación de esta revista, tal como habían sido expuestos por los PP. SCHWAGER y STREIT, se diferenciaban notablemente en cuanto a las materias que se habían de tratar [158]. Cuando, por mediación del profesor MEINERTZ, pudo el P. SCHWAGER ganar para su causa a SCHMIDLIN, ya se vino a un acuerdo entre todos.

En uno de los artículos [159] insistió SCHMIDLIN en la necesidad de tener una revista científica de misiones, y proponía que se tomara inmediatamente en consideración su proposición. En efecto, el primer número apareció a comienzos del 1911, y encontró todo el apoyo del Instituto antes anunciado de Misionología, que desde el 16 de agosto de 1912 aceptó la revista como su propio órgano oficial. Su programa comprendía, además de la Historia misional, la Estadística, el estudio científico de la Geografía y de la Historia de las Misiones, y la teoría misional en todas sus distintas ramas. Y ciertamente que ha ido ateniéndose a la realización de este programa [160].

La dirigía desde un principio el mismo Dr. SCHMIDLIN, ayudado por un grupo de colaboradores de reconocida competencia misional. De 1911

---

[158] Cfr. ZM., 1916, p. 3 ss.; y STREIT, *Die Missionsgeschichte*, p. 29 ss.

[159] SCHMIDLIN, *Ein Hauptpostulat der katholischen Missionswissenschaft*, en la «Wissenschaftliche Beilage de la Germania», Berlín, 1910.

[160] ARENS, *Manuel*, p. 425.

a 1937 se publicó con el título original y bajo la dirección de SCHMIDLIN. En 1938, por circunstancias varias (diferencias entre SCHMIDLIN y el Instituto) lo cambió por el de *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (bajo la dirección de BIERBAUM) y con él siguió publicándose hasta 1941, en que por contingencias de la guerra hubo de suspender su publicación. En 1945 recomienza su publicación en Suiza, por los Padres del Seminario Misional de Schöneck-Beckenried, y como sucesora, según se decía en su primer artículo, de la anterior revista alemana. La nueva utilizaba el título de *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, con el adjunto francés, pues habían de emplearse ambos idiomas, de *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* [161].

Pero en 1947 vuelve a reaparecer en Alemania la revista anterior, que en 1950 cambia el título por el que ahora lleva: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Hoy siguen paralelas ambas publicaciones, la primera en francés y alemán y la segunda en alemán solamente; pero ambas con estudios de misiones y religiones, debidos a plumas bien cortadas de especialistas en el campo misional.

LAS PUBLICACIONES MISIONALES.

El nuevo Instituto no constaba solamente de misioneros de cámara; desde el principio financió diversas expediciones científico-misioneras a diversos países extranjeros, a fin de darse cuenta de las diversas Bibliotecas europeas, y para formarse una idea exacta de las riquezas científicas en las misiones. Ya en 1911 envió el Instituto al P. JORGE ALLMANG, O. M. I., a Roma para documentarse allí sobre las obras de las Misiones. El P. STREIT marchó dos años después a España y Portugal con el fin de hacer una búsqueda de las reseñas bibliográficas que deberían completar su *Bibliotheca Missionum*, y compulsar los archivos de las principales Bibliotecas. A fines de 1913 emprendió SCHMIDLIN un largo e interesantísimo viaje de varios meses por tierras de Oceanía y del Extremo Oriente. En la primavera de 1914, el P. OTHON MASS, O. F. M., marcha a estudiar en los archivos de Barcelona y Sevilla, viaje que habría de repetir en 1929.

Durante los años siguientes un buen número de intelectuales alemanes se dedicó a estudios misionológicos, publicando diversos volúmenes en las dos colecciones: *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*, y *Missionswissenschaftliche Studien* comenzada ésta en 1931. Los primeros en beneficiarse fueron STREIT mismo con el primer tomo de su Bibliotheca Missionum en 1916, y SCHMIDLIN con su *Einführung in die Missionswissenschaft* en 1917 [162].

---

[161] BECKMANN, *Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft*, NZM., 1945, pp. 4-6.

[162] ARENS, l. c., p. 425; PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, I, p. 169.

Los Cursos y Congresos Misionales:

Otra finalidad más del recién fundado Instituto. Sus Estatutos estipulaban también la organización de cursos de misionología en conformidad con el programa establecido. En plena guerra aún pudieron darse dos de estos cursos: uno para sacerdotes en Colonia del 5 al 7 de Septiembre de 1916 [163] y otro para institutrices los mismos días de septiembre también, en 1917, en Münster [164]. Ambos tuvieron numerosos oyentes y produjeron excelentes resultados; especialmente en el clero y en el público letrado. En Münster mismo dirigía otro curso de misionología Schmidlin para futuros misioneros, frecuentado por 33 sujetos, del 8 de Enero al 14 de Marzo de 1920.

También tuvo parte el Instituto en los Cursos que la Conferencia de Superiores de Congregaciones misioneras alemanas habían organizado en Düseldorf del 7 al 14 de octubre de 1919 para los misioneros y religiosos sacerdotes de nacionalidad alemana [165]; digamos lo mismo de los Cursos organizados en Aquisgrán en septiembre de 1922 para maestros y maestras, con más de cien asistentes [166].

Y además se interesaba y apoyaba Congresos académicos internacionales, como los de Mödling bel Vein, en 1924; Budapest, en 1925; Leitmeritz, en 1926; Posen, en 1927; Würzbug, en 1928; Mödling, en 1929; Lubiana, en 1930; Friburgo, en 1932, etc. [167]. Pero estos datos pertenecen ya más bien al desarrollo de la Misionología en los diferentes países extranjeros.

¿Streit o Schmidlin?

Hemos reseñado la actuación de ambos personajes en los orígenes de la Misionología actual. ¿Cuál de ellos se lleva la primacía? Ha habido una pequeña discusión y desavenencia en la adjudicación de esa paternidad a uno de ambos. El P. Arens en 1923 se inclinaba por Schmidlin, pues en su Manual de Misionología, uno de los primeros en aparecer, después de reseñar el movimiento misional de los años precedentes, concluía: «Ya no faltaba más que un hombre que organizase y unificase todas las ideas y todos los planes. El Dr. José Schmidlin, profesor adjunto de Historia Moderna de la Iglesia, en la Universidad de Münster, tomó sobre sí la tarea de hacer esa unificación, y el Comité central de los Congresos católicos alemanes ofreció su cooperación» [168].

---

[163] Se publicó ese mismo año en Münster: *Missionswissenschaftlichen Kursus in Köln für deutschen Klerus.*

[164] Publicado en *Missionswissenschaftlichen Lehrerinnenkursus,* Münster, 1917.

[165] Schwager F., S. V. D., *Düsseldorfer Missionskursus für Missionäre und Ordenspriester,* 7-14 Oktober 1919, Aix-La-Chapelle, 1920.

[166] Arens, l. c., p. 426.

[167] Paventi, o. c., p. 169.

[168] Arens, o. c., pp. 421-422.

Esta misma línea siguen sus discípulos en general: KILGER, AUFHAUSER, FREITAG, GARDINI, etc. Otros en cambio se inclinan por STREIT, entre otros el P. SEUMOIS que procura probarlo con diversos argumentos. En la controversia intervino el mismo SCHMIDLIN. Oigamos a SEUMOIS:

El hecho es que la Misionología Católica debe su fundación al P. ROBERTO STREIT, O. M. I., como lo ha demostrado antes la historia del concepto de misionología. No hace falta repetir los datos. Sin embargo, algunos autores han aminorado el papel de STREIT en la fundación de la misionología, cuya paternidad atribuyen a SCHMIDLIN. Así KILGER en 1916 considera al P. STREIT como un simple precursor [169]; AUFHAUSER por su parte califica a SCHMIDLIN de fundador, si bien subrayaba el papel de STREIT como muy preponderante en esta fundación [170]; FREITAG en 1926 cita a SCHMIDLIN como padre y fundador [171].

En 1937 se queja el propio SCHMIDLIN de la «mentira» según la cual se atribuía a STREIT la paternidad de la Misionología [172]; arguye allí que STREIT no había tenido más que una actividad bibliográfica, aunque le concede una brillante participación en la fundación del Instituto de investigaciones científico-misionales.

Todavía el 13 de Enero de 1949 publicaba WALTER GARDINI un artículo en L'Osservatore Romano, titulado *Giuseppe Schmidlin fondatore della missionologia*, según el cual todo había sido hecho por SCHMIDLIN; el único mérito de STREIT sería el haber encontrado en SCHMIDLIN al hombre capaz de hacer algo. Parece que como queriendo suavizar los tonos del artículo anterior, escribió el 10 de Marzo un segundo artículo también en L'Osservatore Romano, presentando a STREIT como *iniciador* de la Misionología; calificación verdadera, observa SEUMOIS [173], pero no satisfactoria, pues STREIT es más que un iniciador, también es él *fundador de la Misionología*, y su primer gran colaborador.

Es natural, por lo demás, que los Oblatos de María Inmaculada defiendan la primacía de STREIT. En el tomo VI de la *Bibliotheca Missionum* hace su continuador, DINDINGER, O. M. I., una reseña necrológica de STREIT recientemente fallecido, en la que enumera cronológicamente las muchas actuaciones que el difunto misionólogo tuvo por la ciencia misional, de modo que aparece bien claramente cómo fue él el principal impulsor de la ciencia misional alemana [174].

---

[169] KILGER L., O. S. B., *Ein Lustrum katholischer Missionswissenschaft in Deutschland*, ZM., 1916, pp. 1-15.

[170] AUFHAUSER, *Missions-und Religionswissenschaft*, Aschendorff, Münster, 1925, 2 edic., pp. 14-19.

[171] FREITAG ANTON, *Katholische Missionskunde in Grundriss*, Münster, 1926, pp. 51-54.

[172] SCHMIDLIN, en ZM., 1937, pp. 120-121, último año que dirigió la Revista, y donde se notan ya notables divergencias que llevaron a la supresión de la misma, aunque continuó al año siguiente con un nuevo título, como hemos dicho, y con un nuevo director, que lo era Max Birbaum.

[173] SEUMOIS, *Introduction...*, 451, nota 1217.

[174] DINDINGER, BM., vol. VI, pp. IX-XIII, y *Bibliografía Missionaria*, 1936, II,

Baste recordar —dice SEUMOIS en su Introducción a la Misionología [175]—, que fueron las publicaciones de STREIT las que desde 1907 metieron con fuerza en las conciencias católicas la idea y la necesidad de una disciplina científica misional, publicaciones que tuvieron honda repercusión en Alemania, y fueron conocidas muy pronto en el Extranjero, por ejemplo en Estados Unidos, ya en 1909. Asimismo, fueron las gestiones de STREIT las que llevaron a los Congresos Católicos de Alemania a formar una Comisión misional encargada de preparar el Instituto internacional de investigaciones científico-misioneras. El fue también quien presentó una ponderada memoria sobre la elaboración metódica de la historia misionera y la creación de una revista misional; memoria ampliamente difundida con vistas a interesar a las Universidades Católicas, Seminarios e Institutos misioneros de Alemania en la realización de estos programas misionológicos.

La idea de una misionología católica, prosigue, y la existencia de un movimiento misional sólido, amplio y serio, existían ya gracias a STREIT, cuando SCHMIDLIN fue encargado del curso de historia eclesiástica en la Universidad de Münster, y redactaba su historia de la Iglesia en Alemania en la época de la Guerra de los Treinta años. Sólo en 1910 hizo acto de presencia SCHMIDLIN en el movimiento misional, que para esas fechas contaba tres años de existencia ya, debutando en forma privada con un curso sobre la historia misional en las colonias alemanas, lo que le valió ocupar un puesto de conferenciante en una reunión misionera organizada por STREIT, y en su Comité, después del Congreso Católico de Augsburgo el 24 de Agosto de 1910. Por eso, si hay que reconocer a SCHMIDLIN el honor de haber sido el primer profesor académico de Misionología, y el primer redactor-jefe de una revista científica misionera, no puede sin embargo ser considerado como *fundador* de la Misionología. Esta estaba ya creada y sólidamente lanzada cuando SCHMIDLIN hizo acto de presencia en ella.

Con todo, admite SEUMOIS y aprobamos su conclusión, esta aparición de SCHMIDLIN trajo consigo algo de sensacional: y es el hecho de enfocar la misionología de un modo bastante diferente de STREIT. Este pretendía una elaboración lenta y sistemática, que comenzara por cuestiones de introducción y bibliografía de las fuentes, mientras que SCHMIDLIN, desde el primer momento, era más decido, pues hablaba ya de cursos de misionología y de divulgación. STREIT seguirá fiel a su plan: evitará el barullo y trabajará hasta el día de su muerte en la obra gigantesca de la *Bibliotheca Missionum*. SCHMIDLIN a su vez aparecerá en todas las revistas y en todos los caminos; irá entregando obras a veces demasiado apresuradas, a excepción de sus trabajos históricos en los que se gran-

---

pp. 7-17. Sobre Streit escribieron también GOYAU GEORGES, *Le Père Robert Streit*, en «Revue d'Histoire des Missions», 1931, pp. 46-50; LOPETEGUI LEÓN, S. J., *La «Bibliotheca Missionum»*, en «El Siglo de las Misiones», 1945, pp. 467-473; MULDERS, en «Het Missiewerk», 1930, pp. 165-168; PIETSCH, O. M. I., en ZM., 1931, pp. 81-84.

[175] SEUMOIS, *Introduction...*, pp. 452-453.

jeó una justa nombradía en la ciencia misional. Tiene evidentemente grandes méritos. El dio al movimiento misional una viveza y un brío innegables; pero no por eso deja de ser STREIT el propio fundador de la Misionología [176].

Evidentemente, ambos tienen gran importancia y pueden considerarse *padres* de la misionologia actual, cada uno de ellos en su propia linea.

El desarrollo inicial de la Misionología católica: Bélgica - Italia - España -

Los estudios misionológicos, iniciados con tanto entusiasmo en Münster, hallaron muy pronto eco y entusiasmo en otros países, sobre todo europeos. En seguida hombres entusiastas de otros paises lanzaron la idea de fundar instituciones misioneras. La Unión Misional del Clero habia de ser llamada a encauzar en los diversos paises los incipientes anhelos misioneros. Se distinguieron desde un principio Bélgica, España, Holanda y Francia.

Por lo que toca a *Bélgica*, es interesante hacer notar que el mismo año 1909 en que se celebraba en Breslau el Congreso alemán católico donde habia de cuajar definitivamente este nuevo movimiento misionero, se celebraba también en Malinas otro Congreso católico similar. Como en el de Breslau, también en el de Malinas hubo —por primera vez también— una sección especial misionera en la que se habló de la necesidad de un estudio especializado de misiones [177]. Habló sobre todo el P. AUGUSTO DE CLERCQ, C. I. C. M., quien en su informe [178] pedía que las ciencias, y muy especialmente la Teología, se ocuparan del estudio de las misiones, y para ello hacía resaltar como ejemplo el de la misionología protestante. Era la misma idea que flotaba y se había desarrollado en Alemania, solo que en Bélgica no obtuvo el éxito de Breslau. De todos modos en 1911, el año mismo que aparecia en Alemania la primera Revista científica misional, aparecía también en Bélgica, bajo la dirección del jesuíta P. ARTURO VERMEERSCH, otra revista similar: *Periodica de re canonica et morali utilia praesertim Religiosis et Missionariis*. El fundador habia tenido con el P. DE CLERCQ la presidencia de la sección mi-

---

[176] Sobre este punto concreto puede verse: GALM MAURUS, O. S. B., *Die Missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland*, Stimmen der Ben., 1912, pp. 342-346; PIETSCH JOH., O. M. I., *Das Internationale Institüt für Missionsw. Forschungen*, Freiburg i. B., 1913, 40 pp.; SCHMIDLIN, *Wie unsere Missionswissenschaft entstand*, ZM., 1931, pp. 1-18; STREIT R., *Der Wissenschaftliche Missionsgedanke*, 1909 *bis zur Gegenwart, Die katholische deutsche Missionsliterature*, en «Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte», n. 50, Aachen, 1925, pp. 110-210; etc.

[177] El Congreso católico de Malinas se celebró del 23 al 26 de septiembre de 1909, y la sección misional que era la VI, llevaba el nombre de Obras Católicas en las Colonias.

[178] DE CLERCQ AUGUSTO, *Les missions au Congo*, cfr. el *Compte Rendu*, de la VI sección, pp. 1-6.

sional del Congreso de Malinas de 1909. Podrá ser, pues, un primer fruto misional de aquel Congreso [179].

El mismo año 1909 habían hallado eco los artículos precedentes del P. STREIT, en los *Estados Unidos* de América, donde el D. L. J. KNAPP escribía un excelente artículo dando a conocer al pueblo americano esas ideas misionales [180], bajo el punto de vista teológico. Sugería que las ideas de STREIT sobre la literatura misional alemana, valían también por la misma razón para los demás países.

El artículo de KNAPP fue ocasión para un segundo artículo publicado en la misma revista; este segundo era del Dr. GRAHAM, de la Universidad de Baltimore que hizo un estudio sobre los factores y métodos de la conversión con el fin de demostrar la importancia y la necesidad de un estudio serio de los problemas de misiones [181]. Pero en Estados Unidos no podía hacerse nada por el momento, pues debiendo dedicarse antes a su organización propia interna, no podía pensarse en una proyección hacia las misiones extranjeras [182].

Por eso, el primer país que recibió el influjo del movimiento alemán, fue su vecina *Bélgica*, donde en 1911 se daban a conocer los esfuerzos científicos de los medios misioneros alemanes [183]. En 1912 el jesuita P. PEDRO DAHMEN se encargó de hacer llegar estas nuevas ideas hasta Irlanda, publicando un artículo en una revista de aquella nación [184]. Comentaba los artículos anteriores de SCHMIDLIN e insistía en la importancia teológica de la nueva ciencia, al mismo tiempo que invitaba a los irlandeses a intervenir. El mismo Padre envió otra nota a *Le Correspondant* de Francia, dando a conocer la nueva ciencia e insistiendo sobre su necesidad [185]. El P. DAHMEN no era ni irlandés ni francés; era oriundo de la región Eupen y Malmedy que pertenecía entonces a Alemania, y que pasó a Bélgica después de la guerra del 14-19. También en Bélgica, el mismo año 1912 volvió a publicarse un nuevo artículo sobre El movimiento actual de las ideas en el terreno de las misiones católicas [186]. Por fin la Revista de los Jesuitas *Les Missions Belges* reprodujo en 1913 el artículo del P. DAHMEN que no había causado gran impresión en Francia en *Le Correspondant* [187].

En *Italia* fue el dinámico P. JUAN BAUTISTA TRAGELLA, quien en 1912

---

[179] SEUMOIS, *Introduction...*, p. 450.

[180] KNAPP L. J., *Neglect of Missions in Literature*, en «The Ecclesiastical Review», 1909, pp. 280-289.

[181] GRAHAM JOHN, *To every one that hath. A word*, en «Missions Literature. The Ecclesiastical Review», 1909, pp. 516-528.

[182] SEUMOIS, o. c., pp. 34-35.

[183] DE WITT, *L'Institut International pour les recherches scientifiques sur les Missions Catholiques au Congo*, 1911, pp. 183-187.

[184] DAHMEN P., S. J., *A New Science: Mission Science*, en «The Irish Theological Quarterly», 1912, pp. 190-202.

[185] DAHMEN, S. J., *La science des Missions et le Congrès Catholique des Aix-la-Chapelle*, en «Le Correspondant», 25 sept. 1912, pp. 1188-1195.

[186] Publicado en *Le Mouvement des Missions Catholiques au Congo*, 1912, p. 176.

[187] DAHMEN, cfr. *Les Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, 1913, pp. 161-168.

dio a conocer a los italianos las nuevas ideas [188]; y en 1913 el también famoso franciscano P. AGUSTÍN GEMELLI publicó un artículo sobre el estudio científico de nuestras misiones [189], entendiendo como tal, no sólo el estudio teológico e histórico de la actividad misionera, sino también la etnología, la antropología, la geografía y la medicina al servicio de las misiones.

En 1914 le llega su turno a *España*, donde había acabado de fundarse la nueva Revista *El Siglo de las Misiones* dirigida por los Jesuitas. Esta Revista publicaba un artículo sin firma sobre los estudiantes alemanes católicos, en el que se reproducía el discurso de 1909 del príncipe VON LÖWENSTEIN, que «haría época en la historia del Catolicismo en Alemania», decía la revista [190].

Francia reaccionó al fin, y en 1914 comenzó a apreciar el nuevo movimiento misional. Un artículo de G. LAPEYRE y E. MOURA no ocultaba su curiosidad por la nueva ciencia de Misiones: «*Germania docet:* por consiguiente, nada de propaganda en Alemania sin una ciencia de Misiones. Para nosotros franceses, misioneros por instinto, hay aquí uno de los aspectos más curiosos y más nuevos de esta campaña llevada con tanto vigor y método al otro lado del Rhin» [191].

Este mismo año 1914 entran las nuevas ideas en *Austria*, comentando la necesidad de una ciencia de las Misiones [192]. Pero en Austria existía ya un gran centro misionológico en Mödling, aunque cultivaban más bien los estudios de Etnología. En efecto, ya desde 1906 venía publicándose la Revista *Anthropos*, dedicada sobre todo a estudios de lingüística y antropología, que constituyen hoy también dos ramas auxiliares de la Misionología. Su fundador, el P. WILHELM SCHMIDT, S. V. D., había comprobado que estas dos ciencias hallaban por todas partes grandes simpatías, y había llegado a la convicción de que si querían los Misioneros reunir todos sus esfuerzos, podrían llegar a muy buenos resultados. Hasta entonces habían aparecido estos estudios en publicaciones diversas. El P. SCHMIDT procuró agrupar todos estos esfuerzos dispersos, y el resultado sobrepasó sus esperanzas. La nueva Revista halló gran acogida en todos los medios intelectuales. Para los católicos tenía, además, un interés especial, en cuanto que pudo caerse en la cuenta de que estos estudios etnológicos tenían en general un marcado carácter evolucionista. Estaba, además, muy unida esta disciplina a la historia de las Religiones, que no podían desinteresar a los misioneros.

---

[188] TRAGELLA G. B., *Per una più diffusa cultura missionaria*, en «Le Missioni Cattoliche», 1912, pp. 172-174.

[189] GEMELLI AGOSTINO, O. F. M., *Lo Studio scientifico delle nostre Missioni*, en «Le Missioni Cattoliche», 1913, pp. 241-245.

[190] Cfr. «El Siglo de las Misiones», 1914, pp. 71-74.

[191] LAPEYRE G. MOURA E., *L'Allemagne et les Missions*, en «Revue du Clergé Français», 1914, n. 470, 701-732; el texto citado está en la pág. 711.

[192] WISS-OBERLIN, *Das Missionstudium, ein dringendes Bedürfnis des Gegenwart*, Schönberger, Wien., 1914, 20 pp.

El P. SCHMIDT, en unión del jesuita P. FEDERICO BOUVIER, buscó un medio de hacer luz y dar a conocer a todos la verdad. Después de largas deliberaciones pareció oportuno organizar cursos o congresos internacionales, donde pudiera exponerse en toda su integridad la verdad católica, con la finalidad también de poner en más estrecha colaboración a los misioneros con los etnólogos católicos. Sería mutuo beneficio para ambos: con eso los mismos misioneros podrían observar más atentamente las religiones, usos, costumbres, opiniones, etc., de los pueblos que evangelizaban, y podrían poner al alcance de los etnólogos materiales de primera mano. Y comenzaron las *Semanas de Etnología*, la primera de las cuales se tuvo en Lovaina del 27 de Agosto al 7 de Septiembre de 1912. A ella asistieron más de 130 Congresistas, con nombres que habían de alcanzar con el tiempo gran renombre y fama: SCHMIDT, BOUVIER, S. J., LE ROY, GRANDMAISON, S. J., LEMONYER, O. P., PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., TRILLES, etc. La segunda Semana, que se reunió en 1913 en la misma ciudad, tuvo mayor éxito aún, con unos 150 congresistas procedentes de Alemania, Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra. Italia y Austria.

Un movimiento distinto al parecer del movimiento misional alemán, y que funcionaba al mismo tiempo que él, y que había de convertirse en verdadero movimiento misionológico. La guerra del 14 vino a suprimir estas actividades, hasta que en 1922 pudo reunirse la tercera Semana, en Tilbourg de Holanda, pues se le había impreso ya desde el principio un carácter internacional. El número de inscritos en esta última fue de 186 en total: 56 alemanes y austríacos, 42 holandeses, 27 belgas, 20 franceses, 11 húngaros, 9 yugoslavos, 5 españoles, 4 italianos, 4 americanos, 3 polacos, 2 ingleses, y uno de China, Lituania y Rutenia. Faltaba uno de los fundadores, el P. BOUVIER, que había muerto en la guerra en su oficio de capellán militar.

El cuarto Congreso se tuvo en 1923 en la casa de estudios superiores de los Padres del Verbo Divino, en Mödling, junto a Viena, y reunió unos 200 congresistas, preferentemente de la Europa oriental; lo honraban con su presencia el Cardenal de Viena y el canciller federal de Austria [193]. Aunque tanto la Revista *Anthropos* que sigue publicándose hoy, como las Semanas de Etnología, eran de carácter internacional, pero tenían sus principales representantes por aquella época en los PP. de la Sociedad del Verbo Divino, establecidos en Mödling.

En 1915 fue *Holanda* la que descubría las riquezas potenciales de la nueva ciencia, merced a un artículo del P. VAN RIJCKEVORSEL [194]; llamaba la atención de la *misión* como objeto de una nueva ciencia, no sólo en el campo del apostolado, sino también en el campo de la propaganda. Este folleto del P. VAN RIJCKEVORSEL puede considerarse como el origen del magnífico movimiento misional ulterior de Holanda [195].

---

[193] ARENS, *Manuel*, pp. 430-432.

[194] VAN RIJCKEVORSEL L., S. J., *Missie en Missieactie*, Nijmegen, 1915, 2 edic., 1917, 63 pp.

[195] SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie*, pp. 37-38.

IV

DESARROLLO ULTERIOR DE LA MISIONOLOGIA

Una vez que hemos visto la repercusión inicial que el movimiento misional alemán tuvo en el extranjero, parece oportuno seguir de cerca, aunque sucintamente, el desarrollo paulatino de la Misionología en los diversos países europeos. Lo haremos siguiendo un orden no cronológico, sino geográfico, según las diversas naciones.

Alemania.

Poco vamos a añadir a lo ya ampliamente reseñado en las páginas anteriores sobre el movimiento misionológico en Alemania. Hasta su muerte casi, puede decirse que se centró todo él en torno a la egregia figura misionológica del Dr. SCHMIDLIN; un carácter tan opuesto al del P. STREIT. Este era pacífico, prudente, optimista; SCHMIDLIN en cambio, impulsivo, enérgico, fogoso; y ambos, con un mismo afán, siguieron directrices y orientaciones distintas. Desde luego SCHMIDLIN, dada su formación anterior, escogió el partido de una más inmediata actuación, más obligada y más llamativa. Sus obras misionológicas hallaron más eco también fuera de Alemania, pues él con esas obras presentaba el primer estudio sistemático de una Introducción a la Misionología; también el primer compendio o manual de Misionología católica, y el primer ensayo de una síntesis histórica de las misiones católicas con base científica [1]. Y mientras STREIT moría, aún joven, a los 55 años, en Julio de 1930, SCHMIDLIN siguió figurando y luchando aún en el campo misional, aunque más frenado por interferencias políticas. Un obstáculo serio a sus actividades le vino por parte del nuevo paganismo racista. SCHMIDLIN no quiso contemporizar, y prefirió la lucha decidida y abierta. Ello le valió una existencia de agobio y persecución los años que le quedaron de vida. Recluído primero en una pensión forzada el año 1934, fue confinado al fin en Nueva Breisach.

---

[1] Algunas fueron traducidas pronto a otros idiomas: TRAGELLA tradujo al italiano la obra histórica con el título de *Manuale di Storia delle Missioni Cattoliche*, en 1927-1929; y en los Estados Unidos el P. BRAUN, S. V. D., publicó la *Catholic Mission Theory*, 1931, y la *Catholic Mission History*, 1933, de las obras originales de Schmidlin.

Aun así continuó, dentro de sus posibilidades, su labor científica y misionera. De estos años son sus tomos sobre la Historia de los Papas, que puede considerarse como una continuación de la de Pastor. En 1937 tuvo que dejar la dirección de la revista. Su situación iba agravándose cada vez más con continuas polémicas, acusaciones, vejaciones, etc., que acabaron por arruinar también su salud. Luego vino el arresto y encarcelamiento en la cárcel estatal de Friburgo; más tarde el internamiento en una clínica psiquiátrica, después el campo de concentración, y la muerte al fin en 1944.

Con él desaparecía uno de los más irreductibles adversarios del nazismo, y la figura más representativa de los últimos años de la Misionología católica. Junto a sus grandes valores, encontraron sus adversarios, y aun sus amigos, un temperamento falto de intuición práctica y un tanto imprudente, agravada los últimos años por la persecución. Pero es honor suyo el haberse opuesto con una intransigencia total al neopaganismo racista, llevada hasta el sacrificio de su porvenir, de su hacienda y de su vida.

En el campo científico se le achacan juicios un tanto precipitados, una amplitud tan vasta de conocimientos que dañaba un poco a su profundidad, una polémica a veces demasiado áspera, y una dependencia demasiado acentuada de las obras de autores protestantes. Fue un pionero que marchó abriendo camino. Tuvo por tanto los defectos propios del pionero, pero tuvo también sus méritos. A través de una compleja actividad de treinta años, echó las bases, sustancialmente inmutables, del desarrollo de un sistema orgánico y compacto de conocimientos misionales. Su obra continúa aún en nuestros días con sus publicaciones y con la acción de sus numerosos discípulos repartidos por diversos países, muy especialmente Alemania, Suiza e Italia. Mérito suyo es también el haber sacado a las Misiones de la atmósfera romántica de los años anteriores, para injertarlas en la savia de la cultura teológica y universitaria [2].

Hemos de hacer notar, con todo, que el nuevo movimiento alemán no tenía una impronta netamente *misionológica*, en el sentido en que aquí tomamos este vocablo. En aquellos entusiasmos iniciales no se distinguía siempre netamente entre misionología y propaganda misionera, adoptando más bien una línea de enciclopedismo; se creía entonces que con un solo volumen podrían abarcarse todos los campos misionales, si no de una manera exhaustiva, sí de un modo satisfactorio. Ahí tuvieron su origen los *Manuales*, el del P. Bernardo Arens, S. J., por ejemplo, que fue traducido pronto a otros idiomas extranjeros.

Estos Manuales tuvieron después de todo la ventaja de plantear de una manera más aguda la división de la Misionología; y cuando se hubo llegado a precisar mejor el campo propio de la teología misionera,

---

[2] Gardini Walter, *Alle origini della Scienza delle Missioni*, en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 285-290.

se cayó en la cuenta de que la mayor parte de la *Missionslehre* de SCHMIDLIN se desvanecía en la apologética o en la metodología misionera, sin que apenas quedasen como estudios teológicos más que los fundamentos sobrenaturales de la misión. Por eso la mayor parte de los Manuales posteriores restringen casi exclusivamente su teología misional, al estudio del concepto de los fundamentos de la misión.

Es natural; SCHMIDLIN era historiador más bien, y como tal, estaba naturalmente inclinado a entrever la composición de una teología misionera sobre el modelo de una historiografía. Los tratados generales de Teología contenían ya las fuentes; por tanto, sólo se trataba sencillamente de compulsarles uno por uno para extraer de ellos todo lo que tuviera una relación, más o menos cercana, con la misión. El veía, por ejemplo, un primer fundamento de la misión en el tratado De Deo Uno, pues precisamente por la *unicidad* de Dios combaten las misiones el panteísmo y el politeísmo [3].

Consideraciones de este tipo —acota rectamente el P. SEUMOIS— [4], quedan muy lejos de una teología del apostolado misionero; pero los Manuales siguieron siendo igualmente tributarios de SCHMIDLIN en la forma de presentar la parte teológica; por eso no pudieron entrar apenas en el interior de la teología sistemática misionera, a pesar de ciertas pretensiones de agrupar orgánicamente todos los datos esparcidos y peregrinos, en la unidad y ciudadanía de un objeto formal específicamente propio de la teología misionera. Es lo que se está haciendo en parte hoy, con los diversos estudios de orden misionológico que tienden a delimitar bien y a desarrollar una auténtica teología sistemática misional.

En cuanto a la actividad misionológica alemana, vimos cómo SCHMIDLIN le dio un carácter marcadamente universitario. El en persona explicaba sus cursos misionales en Münster; desde 1919 se daba otro curso extraordinario de historia de las misiones en la Universidad de Munich por el Dr. AUFHAUSER. La de Wurzburgo se especializó en medicina misional a partir de 1923, con el Dr. C. E. BECKER como profesor, y desde 1927 se añadió otro curso de misionología. El P. TEODORO GRENTRUP escribió el primero sobre Derecho Misional. Pero gran parte de estas actividades quedaron cortadas con la guerra [5].

En 1946 fue nombrado el benedictino P. TOMÁS OHM, profesor titular de Misionología en la Universidad de Münster, y desde esta época ha sido nuevamente posible la reanudación de los estudios y el fomento de la ciencia misional aun en medio de las ruinas de la guerra en aquella ciudad tan duramente probada. El Instituto de Misionología, dirigido por el mismo P. OHM, comenzó instalado aquellos primeros años

---

[3] SCHMIDLIN, *Missionslehre*, pp. 70-71 de la edición de 1923.

[4] SEUMOIS, *L'évolution de la théologie missionnaire au vingtième siècle*, en «Scientia Missionum Ancilla», p. 57.

[5] SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie*, pp. 40-41 y 455.

postbélicos, lo mismo que los demás Institutos universitarios, en unas sencillas barracas. Fue una providencia que la biblioteca misional quedara completamente intacta. Con el P. Ohm trabajaba el canónigo Doctor Max Bierbaum como profesor honorario, especializado en Derecho Misional, Teoría Misional y conocimiento misional. La Ciencia de la Religión estaba encomendada al Prof. Dr. S. P. Steffes, y la Historia del Oriente Cristiano al Dr. A. Rucker. Las conferencias, cursos y Seminarios contaban con gran asistencia [6]. En 1952 el Gobierno de Westfalia transformó estos cursos misionales de la Universidad de Münster en un Instituto Misionológico de la misma Universidad, votando oficialmente fondos para su mantenimiento [7].

En la Facultad de Teología de la Universidad de Wurzburgo seguía dando sus clases de misionología el Prof. Aufhauser, y para la Escuela Superior de la Universidad de Bamberg fue nombrado catedrático numerario de Historia de la Religión y de Misionología el Prof. Dr. Franz Pilhatsch.

Junto con los cursos y conferencias van saliendo una serie de publicaciones dentro de colecciones diversas: El P. Ohm preparó la edición de Publicaciones del Instituto Misional de la Universidad de Münster en la Editorial Aschendorff, y con la ayuda del benedictino P. Lorenzo Kilger, reanudó las colecciones antes comenzadas [8]. Del centro misional «Xaverius», de Aachen, sale una colección voluminosa «*Thesaurus Missionum*» [9], y desde 1947 sale en Augsburgo otra nueva colección sobre «Occidente y Misiones Universales» [10].

También se organizan Semanas Misionales, bajo la dirección del Instituto de Misionología de Münster y del Instituto Internacional de Investigaciones Misionales. Tienen lugar cada dos o tres años. Después de la guerra, se reunió por primera vez, en 1953, para solos misioneros, y en 1956 quedó abierta también para seglares y estudiantes. No tienen sede fija, y se tienen en Bonn, Wurzburgo... o Viena, en colaboración con Austria. Se organizan también de vez en cuando Congresos Misioneros para solos universitarios, como el de Aquisgrán, de 1952, sobre la Encíclica «*Evangelii Praecones*», al que asistieron unos 1.200 estudiantes pertenecientes a 25 naciones, algunas de ellas de misiones [11].

---

[6] Beckmann Johannes, S. M. B., *El cultivo de la Ciencia Misionológica Católica en los diferentes países*, ME., 1950, n. 5, pp. 12-13.

[7] *Fides*, 3-5-1952.

[8] En la Editorial de Misiones de St. Ottilien.

[9] Editorial Herder, de Friburgo.

[10] Beckmann, l. c., p. 13.

[11] *Fides*, 14-6-1952; Müller Karl, S. V. D., *Deutschland ein missionarisches Land. Der Missionsgedanke in Deutschland seit 1800*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 153-183.

Austria.

En Austria, la casa de estudios San Gabriel de los Padres del Verbo Divino, situada en Mödling, cerca de Viena, puede considerarse como un centro especial de misionologia austríaca. Desde 1912 venían dándose cursos especiales para la formación de sus propios misioneros, sobre todo relativos a Etnología, Lingüística, e Historia de las religiones. Desde 1922 comenzarian a darse también a universitarios, sacerdotes y seglares [12].

A pesar de la influencia misional de este centro en Austria, sobre todo a partir de 1922, no fue posible establecer hasta 1933 una cátedra de Misionología en la Universidad de Viena. Este año, por orden ministerial del 5 de abril, se concedía facultad al P. Juan Thauren, S. V. D., para explicar Misionología en la Facultad universitaria. El P. Thauren es el sujeto que centra en torno a si todo el movimiento científico-misional austriaco. Su producción literaria misional ha sido ciertamente considerable, tanto en articulos de revistas, como en obras especializadas. Al lado de Schmidlin preparó en Münster su Doctorado con su obra «La acomodación en el apostolado católico con los infieles» [13]. En los años siguientes actuó como profesor de Misionologia en la casa de estudios de San Gabriel, donde siguió durante muchísimos años como forjador del espiritu misionero de la juventud clerical. En 1931 aparecian sus ocho volúmenes sobre la Historia de las Misiones de la Sociedad del Verbo Divino [14]. En 1922 sale su Atlas Histórico de las Misiones Católicas [15]. En 1935 «La Instrucción religiosa en tierras de infieles», un estudio de metodología misionera [16]; en 1940, un estudio sobre la Historia de la Iglesia en Norteamérica [17].

Estas y otras obras, y su cantidad urgente de artículos, hacen del P. Thauren el más representativo misionólogo de Austria.

Esto en cuanto a la misionología teorética, por así decirlo. Hemos de recordar también otra misionologia más práctica, de propaganda y organización, que caldeaba el ambiente misional de la nación. En este sentido, ya en 1912, comienza para Austria un nuevo periodo en la historia de la Misionología. Hasta casi comienzos de la primera guerra mundial, la actividad misional se había limitado casi al pue-

[12] Arens, *Manuel des Missions Catholiques*, p. 428.

[13] Thauren, S. V. D., *Die Akkommodation in katholischen Heidenapostolat*, Münster, 1927.

[14] *Die Missionen der Gessellschaft des Göttlichen Wortes*, traducida un año después al holandés y al inglés.

[15] *Atlas der katholischen Missionsgeschichte.*

[16] *Die religiöse Unterweisung in den Heindenländern, eine missionsmethodische Studie.*

[17] No podemos hacer mención aquí de toda su producción misional en libros y artículos, pues son muchos; pueden verse recopilados en Bettray Johannes, S. V. D., *Übersicht über den Stand des Österreischen Missionswerkes*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, p. 60.

blo; desde 1912 se penetra en lo académico y universitario. Se pretendía ya, no tan solo una propaganda de ayuda eficaz a la vanguardia misionera, sino también un estudio más básico de la Misión y de los problemas misioneros. En efecto, con ocasión del Congreso Eucarístico de Viena, del año 1912, tuvo una conferencia el Dr. SCHMIDLIN sobre el tema «Eucaristía y Misión». Con esta ocasión también se pusieron en relación unos cuantos jóvenes teólogos, que se reunieron en la casa de estudios de San Gabriel, y ya el primer año de su actuación pudieron influir en nueve Seminarios. La segunda reunión la tuvieron al año siguiente durante el Congreso Católico de Linz. En ambas reuniones llevó el Dr. SCHMIDLIN la presidencia. La guerra subsiguiente constituyó una dificultad para el desarrollo de sus planes, pero siguió en pie la unión de los teólogos, que procuró fundar círculos misionales en todos los Seminarios. En 1929 podían contarse 22 asociaciones y círculos misionales.

Dentro de la vida nacional se buscaba un mayor fomento de la Misionología. A petición del Cardenal NAGL, de Viena, compuso el Dr. SCHMIDLIN una relación para el Episcopado austriaco sobre el fomento nacional de las Misiones de infieles. Constaba de unas 20 páginas, y fue leída el año 1913 en la Conferencia episcopal. En principio quedaba claro que no sólo había que aspirar a una unión de los teólogos, sino también de los universitarios seglares, aunque esta aspiración no pudo realizarse por entonces a causa de la guerra.

Pero pudo comenzar a realizarse después de ella, por medio de los cursos de Misionología que se explicaban en la casa de estudios San Gabriel. El primero se dio en julio de 1922. En mayo de 1923 pudo llegarse ya a una asociación de estudiantes. En julio de 1924 se tuvo el segundo curso en San Gabriel también.

El primero de los cursos dados en San Gabriel no resultó infructuoso. En Grätz y en Innsbruck se formaron Círculos Misionales de Estudiantes, aunque no perduraron después. En Viena se formó otro Círculo Misional en mayo de 1923, que atendió los tres años siguientes el P. HUBERT KARTHAUS, S. V. D., Rector de San Gabriel. Luego lo atendería el P. THAUREN.

Como los estudiantes, también formaron su asociación misional los maestros y maestras, que también se pusieron en contacto con el Rector de San Gabriel. En 1927 se les dio un curso de Pedagogía misional en San Gabriel mismo; un segundo Congreso tuvo lugar en la casa de misiones San Ruperto, el año 1929. Este mismo año se reunía en San Gabriel el VI Congreso Internacional de Estudiantes. Y en este mismo año se llegó a una unión conjunta de las diversas asociaciones de teólogos, estudiantes y maestros, cuya dirección tomó el P. JACOBO KOCH, S. V. D.

Una prueba de la potencia de estas asociaciones reunidas pudo comprobarse en la reunión misional de Mariazell del año 1932. Otra gran manifestación se tuvo en Viena el 9 de septiembre de 1933, con visitas y peregrinaciones a San Gabriel. En 1936 y antes del Anschluss se tuvo

otro gran Congreso en Viena, bajo el lema de «Misión mundial, amistad mundial y hermandad de los pueblos».

Por su parte, en los Sínodos diocesanos de Grätz y de Viena, enero y marzo de 1937, se dedicaron algunos capítulos al movimiento misional. Grätz por su parte organizó un Congreso Misional ese mismo año, con el tema de «Iglesia, nación y apostolado mundial». Luego vino el Anschluss y la guerra. Después de ella, en julio de 1950, volvía a reunirse el IX Congreso Misional Internacional de Estudiantes, en Viena, y sigue pujante este movimiento misional [18].

Vemos que el centro principal misionero en Austria ha sido el de San Gabriel, de Mödling. De allí han salido profesores tan eminentes como SCHMIDT, SCHEBESTA, KOPPERS, etc., además de los ya citados; allí comenzó también la revista *Anthropos*, trasladada a Suiza en 1942. Luego fue la Universidad de Viena la que se especializó en Etnología con su «Institut füf Volkerkunde», dirigido por el P. KOPPERS. Hoy, además de la Universidad de Viena, tienen cátedra de Misionología también las Facultades Teológicas de Salzburgo y de Innsbruck, esta última regentada por jesuítas [19].

Bélgica.

Fue de las primeras naciones en hacerse eco del movimiento misional alemán; y como antes por su historia e impronta misional, se ha distinguido también desde un principio por su estudio y sus producciones de Misionología. Hubo varios misionólogos de talla que contribuyeron a ello; sobresaliendo entre todos el P. LEBBE y el conocidísimo P. PEDRO CHARLES.

El P. LEBBE es ya hoy universalmente conocido por las biografías escritas sobre él por el profesor LEVAUX y el canónigo LECLERCQ. Universalmente conocido y universalmente *discutido* también. Este sacerdote original se hizo apóstol de dos causas, que defendió encarnizadamente siempre, aunque sólo bajo el aspecto chino: el derecho de las tierras de misión a tener cuanto antes un clero y un episcopado nativo; y la preocupación pastoral de los estudiantes asiáticos residentes en los diversos países europeos. Tesis que desde 1920 venía defendiendo a su manera, a veces un poco estrepitosa y tumultuosa, aunque generosamente inspirada.

Otro gran inspirador de movimiento misionológico actual, aunque no belga, sino chino, fue el famoso Dom CELESTINO LOU-TSENG-TSIANG, antiguo primer ministro de China, convertido al Catolicismo, monje benedictino después, y abad del Monasterio benedictino de Lophem, junto a Brujas, de Bélgica. En esa misma Abadía residía Dom TEODORO NEVE, gran impulsor de las misiones también. Dom LOU escribió unas

[18] BETTRAY J., o. c., pp. 31-64.
[19] ARENS, *Manuel*, p. 428; SEUMOIS, *Introduction*, p. 467.

cuantas obritas de gran transcendencia misionológica. Y por cuanto al Confucionismo se refiere, demostró cómo las religiones no cristianas pueden tener numerosos valores y acercamientos a la verdad cristiana. El mismo afirmaba de sí que había venido a ser cristiano porque era confuciano. Una nueva colaboración para eliminar prejuicios y escándalos con relación a muchas religiones paganas [20].

La personalidad misionológica del P. Charles.

Pero el que más ha contribuído a ese despertar misionológico ha sido indudablemente el P. Pierre Charles, S. J., profesor de Teología, de una erudición vastísima, que encontró un rico filón misionológico en la primera gran encíclica misionera, «Maximum Illud». En estos grandes misionólogos tiene toda su explicación la importancia misionológica belga actual. Dos fueron los centros principales: Lophem y Lovaina.

Lophem, con su Abadía de Saint André, y con sus abades Dom Lou y Dom Teodoro Neve, que en un celo ampliamente misionero desarrolló e identificó los estudios sobre problemas misionológicos. El órgano principal de estos estudios fue la famosa revista *Le Bulletin des Missions*, remozada en 1925, y que perduró hasta 1952 en que se fusionó con *Rythmes du Monde*, título principal que sigue conservando hoy; una revista de tipo moderno adaptacionista, donde se daban cita los defensores del clero nativo, del arte indígena, de los problemas de adaptación y los amigos del abad Dom Lou y de China.

Centro misional de Lovaina.

Lovaina, sin embargo, estaba llamada a ser el principal centro coordinador de la misionología belga. Lo era y lo debía ser por su gran importancia histórica en el catolicismo del país y en el empuje misionero. La Universidad católica y los grandes y muchos Escolasticados de no pocas Ordenes religiosas, contribuirían a ello.

El P. Lebbe había echado las bases de la Sociedad de Sacerdotes Auxiliares de las Misiones (S. A. M.). Esta Asociación ha querido continuar la cruzada del P. Lebbe y ha estado siempre en la zona del vanguardismo en favor de lo autóctono en todo: personas, cosas y métodos. En 1949 dio comienzo a su revista *Eglise Vivante*, con una colección adjunta de obras del mismo espíritu.

La Universidad determinó también proveer a sus alumnos de un fondo científico misionológico, ofreciendo a los estudiantes o futuros misioneros, según sus propios destinos, un Instituto orientalista, o africanista, o una especialización colonial titulada *Instituto Colonial Interfacultativo*.

---

[20] Sobre este punto véase nuestra obra *Adaptación Misionera*, pp. 208-230 y 300-318, donde se habla ampliamente de Confucianismo, con diversos testimonios del P. Lou y algunos otros convertidos chinos.

Por su parte, el P. CHARLES comenzó ya con sus alumnos, en el curso 1922, una nueva serie de estudios misionológicos; en 1923 comenzó la gran colección *Xaveriana*, una serie de monografías breves, de 32 páginas, que trataban asuntos misionales de historia, metodología o teología misional. En ella publicó en P. LANGE su obrita *Le problème théologique des Missions*, que dio a conocer las ideas misionales de Lovaina. Publicó la colección hasta 196 números, y hubo de suspenderse con ocasión de la guerra. A su lado la colección *Museum Lessianum* publicaba entre sus volúmenes algunos de temas misionológicos.

En 1924 nacía el AUCAM, fruto de una predicación cuaresmal del P. CHARLES a los universitarios: una Asociación de jóvenes entusiastas que ha seguido, con el mismo espíritu de los primeros años, con sus charlas y conferencias, sus publicaciones y su revista de estilo universitario.

Más fama tienen quizás las famosas *Semanas Misionológicas* de Lovaina y las dos cátedras universitarias, que trataban, una, de la cultura del Extremo Oriente, y la otra de la historia de las misiones modernas. Estas cátedras fueron regentadas, desde 1927 hasta su muerte, por el mismo P. CHARLES, y lo son ahora por el P. JOSÉ MASSON, S. J.

Las Semanas Misionales conmenzaron en 1922, ideadas por un joven estudiante jesuita, el P. LALLEMAND, que marchó más tarde como misionero a la India. Se encargó de ellas entonces también el P. CHARLES, cuya dirección sostuvo hasta su muerte. Le ha sucedido también en ellas el P. MASSON. Hasta esta fecha van celebradas treinta, pues en los últimos años ha venido siendo anual. Su publicación posterior constituye un rico arsenal de estudios misionológicos y misioneros. Tienen un carácter particular; no se trata tan sólo de una reunión de misionólogos, sino más bien de un conjunto de misioneros, oportunamente seleccionados, a los cuales se unen, en proporción limitada, algunos historiadores de las Misiones y algunos teólogos especializados. Quiere darse a conocer a todos las experiencias auténticas misioneras con sus éxitos y sus fracasos. Tienen un carácter *internacional*, e intervienen incluso los *nativos*, sacerdotes o seglares; un carácter *familiar*, por el espíritu de cordialidad que las anima, sobre todo en las sesiones dedicadas al diálogo *(carrefours)*, y un carácter *científico*, por el método empleado, ajeno a toda forma retórica o de propaganda. Existe libertad de intervención y de palabra, y los asistentes son invitados muchas veces a exponer los datos de sus experiencias [21].

Ha habido, y hay, una serie de belgas excelentes por sus estudios misionológicos, tanto dentro como fuera de Bélgica. Por citar algunos, además de CHARLES, el P. DE MOREAU, S. J., es un gran historiador de las misiones belgas; los Padres LAMALLE y MASSON han escrito monografías sobre misioneros antiguos ilustres; el P. VROMANT sobresale en Derecho misional; en temas de adaptación han escrito, el P. JAVIER SEUMOIS sobre religiones africanas, y los PP. JOHANNS y FALLON sobre filosofía india; en

[21] Cfr. «Fede e Civiltà», 1960, pp. 331-332.

lingüística y etnología sobresalen los PP. VAN CAENEGHEN, HULSTAERT, BOLAERT y VAN BULCK. Y entre todos el P. CHARLES, famoso por su dinamismo y por su teoría de la *Plantación* de la Iglesia como fin específico y esencia de la actividad misional. El P. ANDRÉS SEUMOIS, tan conocido hoy en los ambientes misionales, es belga también [22].

España.

En España prosiguió siempre adelante el espíritu misional, iniciado por el *El Siglo de las Misiones*, en 1914. En 1920 publicaba el Arzobispo de Burgos, creado más tarde Cardenal, Mons. BENLLOCH, su célebre Pastoral sobre las Misiones Extranjeras, poco conocida más allá de las fronteras patrias, pero en la que se contienen ya todos los elementos que permiten hablar de una escuela misionológica propia española [23], que enfoca todo el aspecto misional de la Iglesia a través del prisma de la doctrina paulina del *Cuerpo Místico*, comentada por San AGUSTÍN. Escuela caracterizada, como escribía hace poco el P. VANZÍN, por su amplitud de horizontes que la coloca quizás en la confluencia de la misionología católica [24]. Otros exponentes de esta misma teoría son el conocido P. José ZAMEZA, S. J., profesor y decano de Misionología durante 25 años en la Universidad Gregoriana, y el P. OLEGARIO DOMÍNGUEZ, O. M. I., profesor de Teología y escritor fecundo en artículos misionológicos.

En 1924 aparece en la revista *Almas* un artículo de marcado interés misionológico por la división que propone de la nueva disciplina [25]. En ese «vastísimo sistema científico de la Evangelización», como dice el autor [26], da la siguiente división: 1) La ciencia de las Misiones propiamente dicha, para la que recomienda como texto de consulta el Manual del P. BERNARDO ARENS, S. J.; 2) Conocimiento y descripción de las Misiones, para lo que aconseja las estadísticas publicadas por la Propaganda; 3) Teología de Misiones; 4) La Estadística y la Geografía de las Misiones, y 5) La Etnología y la Etnografía.

En 1925 comenzaron a darse cursos de Misionología en la Universidad Pontificia de Comillas, anejos a la cátedra de Historia Eclesiástica de la Universidad, donde se había fundado unos años antes, con teólogos y filósofos, una floreciente Academia Misional, de la que saldrían los que más adelante serían los forjadores y mantenedores del movimiento misional en España [27]. Intervenían por un lado uno de los profesores de la

---

[22] MASSON JOSEPH, S. J., *Lo Sforzo missionologico del Belgio*, en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 291-296.

[23] Cfr. nuestra obrita *Una Misionología Española*, Bilbao, 1958. Editorial «El Siglo de las Misiones», 172 pp.

[24] V. C. V., *Una Misionología Española*, en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 314-318.

[25] *Movimiento misional en Alemania*, en «Almas», 1924, pp. 17-18.

[26] L. c., p. 18.

[27] Tales como Mons. SAGARMÍNAGA, Director Nacional desde 1925 hasta ahora de las OO. MM. PP.; D. JOAQUÍN GOIBURU, Secretario Nacional de las mismas; Pé-

Universidad, que exponía la teoría, y por otro algunos de los alumnos más aventajados, que exponían estudios prácticos. Aunque no académicamente, pero sí en realidad, podía tratarse de un auténtico curso de Misionología, desarrollado en sesiones determinadas todo a lo largo del año, y que por lo mismo llamó ya la atención de algunos autores extranjeros, que alababan sobre todo el funcionamiento de su Academia misional [28]. Como libros de texto se recomendaban entonces el *Manuel des Missions Catholiques*, del P. ARENS, *La Conversión del mundo infiel*, del P. MANNA, y *El Problema Misionario*, del Dr. CARMINATI.

En 1928 el profesor de Historia Eclesiástica, P. LUCIO FRANCÉS, S. J., desarrolló también estos temas misionales: Estado actual de la ciencia de las Misiones; frutos que de la ciencia de la Misionología reportan la Apologética, la Casuística, la Lingüística y otras ciencias; Campo extensivo en intensivo de la Misionología; la Misionología en las sectas disidentes; e Introducción a la Historia de las Misiones. De este modo, la Academia Misional de la Universidad de Comillas tuvo una eficiencia y una eficacia especial en los mismos comienzos de la misionología española, y en no pocos Seminarios de España, que, a su imitación, fundaron Academias similares.

La guerra civil española y antes la proclamación de una República sectaria en España el año 1931, que dispersó a los miembros de la Compañía de Jesús en el territorio de España, dificultó la acción misional que se venía desarrollando en Comillas. Pasada la tormenta y restablecidos los Jesuítas en España, renació también la calma y la paz, dentro de las dificultades económicas y políticas que vivió España en los primeros años de su postguerra y años de la segunda guerra mundial. Desde 1950 se explica en la Facultad de Teología todos los años, y con carácter obligatorio para todos los graduandos de la Universidad, un curso de Misionología. Ese curso, que está a nuestro cargo, consta de unas 25 clases, y cada año se explican temas diferentes: Salvación y Paganismo, o Problema teológico de la salvación de los infieles; Concepto de Misión, Adaptación misionera, Misionología española, Metodología misionera, y Controversia sobre los ritos chino-malabares, etc.

Entre los misionólogos primeros hay que citar al P. PÍO DE MONDREGANES, quien además de su conocido *Manual de Misionología*, varias veces reeditado en español y en italiano, ha pronunciado multitud de conferencias y publicado diversidad de artículos en distintas revistas sobre temas científico-misionales [29].

REZ ORMAZÁBAL, PEDRO SAN MARTÍN, JENARO JAVIER VALLEJOS, Director de «Catolicismo», etc.

[28] Cfr. TRAGELLA, en «Le Missioni Cattoliche», 1924, p. 337; *Die katholischen Missionen*, 1925, p. 163, etc.

[29] Los artículos dispersos en tantas publicaciones acaba de recogerlos en un gran volumen que titula *Problemas Misionales*, Madrid, 1960, Centro de Propaganda, 485 páginas, y comprende 38 artículos, repartidos así: Discursos de orientación científico-misionera, Cuestiones de Teología misionera, La Santa Sede y las Misiones,

En 1930 enfocaba el problema misional sobre las posibilidades y las condiciones de la enseñanza de la Misionología [30]. En 1932 escribe sobre el concepto de Misionología [31], diciendo que es una ciencia autónoma, aunque no de un modo *absoluto*, pues está íntimamente ligada a la propia Teología; pero sí de un modo *relativo*, en el sentido de que su autonomía queda subordinada a la Teología, aunque sea realmente distinta de ella. Para él la Misionología es la ciencia que estudia razonada y sistemáticamente la actividad expansiva de la Iglesia en sus fundamentos, derechos, origen, desarrollo, finalidad y medios [32], y la divide en fundamental, jurídica, histórica, descriptiva, práctica y de cooperación [33].

Al año siguiente, 1933, y en colaboración con el P. GUMERSINDO DE ESCALANTE, publica su famoso *Manual de Misionología* [34] que, como dijimos antes, ha tenido ya varias ediciones [35].

ACTIVIDAD MISIONAL DESPUÉS DE LA GUERRA CIVIL.

El paréntesis forzoso impuesto por la guerra civil, volvió a quedar abierto una vez terminada ésta, y volvió a resurgir más pujante la actividad misionológica y misionera. En 1941 podía reaparecer en su segunda época la revista «*Archivo Iberoamericano*», tan transcendental para la historia misionera franciscana. En 1939 se creaba en Madrid, como órgano estatal que encauzase en gran parte la Ciencia española en sus diversas ramas, el *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, y dentro de él el *Instituto Fernández de Oviedo*, para ciencias preferentemente histórico-hispano-americanas. Este Instituto publicaba en 1944 el primer volumen de la revista *Missionalia Hispanica*, que pasaría dos años más tarde al Instituto específicamente misional *Santo Toribio de Mogrovejo*. Este nuevo Instituto, separado del Fernández de Oviedo, se creaba con el fin específico de estudiar la Historia misional española, en América sobre todo;

Vocación y formación de los candidatos, La espiritualidad y las Misiones, Metodología Pastoral, La Cooperación misional, El Apostolado seglar y Asuntos Históricos. Y entre sus diversos libros podemos señalar, por ejemplo, los tres últimos publicados en forma de trilogía: *El Libro del Misionero*, su actuación apostólica; *Seguidme*, sobre vocaciones misioneras; y *Ayudadme*, sobre la cooperación misional.

[30] MONDREGANES, *La Enseñanza científica de la Misionología en la carrera eclesiástica*, en «Bibliotheca Hispana Missionum», t. II, 1930, pp. 7-21, resumen de una memoria más extensa. Lo reproduce en *Problemas Misionales*, pp. 3-15.

[31] MONDREGANES, *¿Qué es Misionología? Su concepto y desarrollo histórico*, en «Illuminare», 1932, pp. LXI-LXXVI.

[32] *Ibidem*, p. LXVI.

[33] SEUMOIS, *Introduction*, p. 49.

[34] PÍO DE MONDREGANES y GUMERSINDO DE ESCALANTE, *Manual de Misionología*, Editorial Unión Misional del Clero de España, Vitoria, 1933, XXII-504 pp.

[35] En este Manual, como en sus otros estudios misionales sigue Mondreganes la línea de Grentrup y Charles, sin que notemos un desarrollo típico de la línea española que centra la Misionología en torno al Cuerpo Místico.

además de la revista antes citada, va publicando volúmenes en su gran colección «*Bibliotheca Missionalia Hispanica*» [36].

En el Ministerio de Asuntos Exteriores se ha creado el *Consejo Superior de Misiones*, que favorece por todos los medios a las Ordenes y Congregaciones religiosas misioneras, y promueve la actividad misional que desde la Patria se dirige hacia fuera, y publicó hasta 1959 la revista *España Misionera*, que ha cesado este año en su publicación, con miras a darle una orientación nueva[37]. Este Consejo fue erigido en 1940 por orden ministerial de Asuntos Exteriores, y desde su principio tomó esta denominación social de Consejo Superior de *Misiones*. Tenía como finalidad el dar *unidad*, bajo este concepto de *Misión*, a todos los Religiosos y Religiosas españoles que viven fuera de España. Se toma, pues, aquí el término *Misión* en su concepto más amplio, y es un organismo, en parte, *estatal*, aunque luego funcione de hecho con cierta independencia, que tiene como objeto la finalidad hermosa de ayudar por todos los medios a los Religiosos y Religiosas españoles que ejercen cualquier clase de ministerios en el extranjero; y su influjo puede ser grande en este sentido, precisamente por ser un organismo vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores, cuya primordial razón de ser, está precisamente en la proyección de la nación en el extranjero.

En este sentido no merece sino los más calurosos plácemes, y sabemos que ha sido feliz en todas sus gestiones; pocos organismos habrá similares en las demás naciones. Con todo, desearíamos que se subsanasen algunos equívocos a que puede dar lugar. Primero, el nombre mismo de *Misiones*, que el Consejo entiende en su sentido más amplio, y puede crear confusionismos, o producir roces con otros organismos de competencia estrictamente misional.

---

[36] De esta colección van publicados hasta ahora 19 volúmenes en la serie A, y 7 en la serie B. Damos los títulos: *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, 2 vols., edición preparada por F. Mateos, S. J.; *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*, edición de Constantino Bayle, S. J.; *Los estudios eclesiásticos superiores en Nueva Granada*, por José Abel Salazar; *Conquista espiritual del Nuevo Santander*, por Fidel Lejarza; *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, por Pastells-Mateos, tomos VI, VII y VIII. segunda parte; *El Clero secular y la Evangelización de América*, por Constantino Bayle; *Misiones Capuchinas en Africa*, 2 vols., por Mateo de Anguiano; *Diario de un misionero de Maynas*, 2 vols., por José María González; *Estudios Javerianos; Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*, 2 vols., por Vicente Rodríguez Valencia, y *Métodos misionales en la cristianización de América*, por Pedro Borges. — En la sección B: *La Bula omnimoda de Adriano VI*, por Pedro Torres; *Compendiosa relación de la Cristiandad de Quito*, por Bernardo Recio; *Comisarios Generales del Perú*, por Luis Arroyo; *El culto del Santísimo en Indias*, por Constantino Bayle; *El Obispo de Quito D. Alonso de la Peña Montenegro*, por Manuel Baudín Hermo; *Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente*, por Agustín María de Castro, y *Experiencia Misionera en la Florida*, por Keegan y Tormo Sanz.

[37] Como *Missionalia Hispanica* enfocaba más bien la historia antigua misional española, *España Misionera*, en sus 400 páginas anuales estudiaba más bien las Misiones en la actualidad. Comenzó en 1944 también, y ha cesado en 1959.

Luego otro equívoco, que, aun entendido así en su sentido amplio, puede ser funesto por interpretaciones erróneas *extranjeras;* y es que, siendo un organismo de tipo *misional,* como indica el nombre; y siendo la labor *misionera* una labor específica esencial de la Iglesia como tal, se da la anomalía de que este organismo *misionero* no depende de la Iglesia, sino de la organización *estatal,* ya que depende directamente del Ministerio de Asuntos Exteriores. Nosotros vemos desde dentro la solución, pues de hecho el Ministerio —al menos estos últimos Ministerios, no sabemos lo que podrán imponer, y en derecho, Ministerios futuros—, el Ministerio, decimos, no ha tenido ni tiene ingerencias molestas, y por su parte los miembros de la Comisión están en contacto íntimo con las competentes autoridades eclesiásticas. Así es para nosotros. Es posible que los de fuera no lo vean así, y erróneamente, vengan a juzgar y criticar una dependencia —de hecho inexistente—, de una actividad misionera en relación al Estado: un organismo *misionero*, que según ellos, sería *estatal.*

El doble equívoco es real, existe, y por eso los mismos responsables quieren buscarle una solución, haciendo que permanezca la institución tal como hoy está, y adaptarle otro *nombre* más apropiado, que evite toda clase de malentendidos y equívocos [38].

Burgos y Bérriz: Semanas Misionales.

Otro centro de actividades científicas misionales es el *Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos.* Se trata del *Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras,* que aún radica en Burgos como sede central, pero es el organismo propio para encauzar el celo misional del Clero *secular* español que quiera dedicar su vida a la Obra de las Misiones. En 1946, y para conmemorar el 25 aniversario de la fundación en España de la Unión Misional del Clero, se celebró en Burgos un magnífico Congreso Misional, que se ha transformado en la *Semana de Orientación Intensiva Misional,* que viene celebrándose desde entonces todos los años en Burgos. Son temas por lo general monográficos, estudiados por especialistas y misionólogos bajo sus diversos aspectos, prevaleciendo sobre los temas históricos los de dirección misionológica. Los estudios y conferencias se publican después con regularidad en la revista de aquel Seminario, «*Misiones Extranjeras*», iniciada en 1948. Hoy constituye esta revista uno de los mejores arsenales de ciencia misional y misionológica. En el verano de 1960 se ha celebrado ya la Semana XIII, dedicada, como la del año anterior, a cuestiones ecuménicas. A esta última asistieron unos 450 semanistas, entre sacerdotes y seminaristas, pertenecientes a 41 Seminarios españoles.

Junto a las Semanas Misioneras de Burgos, no podemos dejar de

---

[38] Santos Angel, S. J., *Jornadas Misioneras en el Valle de los Caídos,* pp. 17-21, noviembre 1959. «Sal Terrae», 1960, pp. 215-216.

poner a las *Semanas Misionológicas de Bérriz*, que el año 1960 han celebrado su VIII sesión. Estas están reservadas para Religiosas, que acuden a Bérriz cada año en mayor número: el año 1960 asistieron hasta 200, pertenecientes a 31 Institutos distintos. Las organizan las Religiosas Mercedarias Misioneras de Bérriz (Vizcaya), y siguen una trayectoria similar a las de Burgos, aunque en menor escala. Por las tardes suelen intervenir con lecciones o ponencias las mismas Religiosas, exponiendo sus experiencias misioneras. Echamos de menos, tanto en Burgos como en Bérriz, el animado diálogo o coloquio tan privativo de las de Lovaina [39].

Unión Misional del Clero.

La *Unión Misional del Clero*, fundada en España el año 1921, es otro centro coordinador de estudios misionales, aunque no tiene el carácter científico de los anteriores. Ella es la encargada de organizar en las diversas diócesis y aun regiones de España, Semanas y Congresos misionales para seminaristas, de tipo *práctico* más bien, aunque no falten algunas lecciones de tipo científico. Ella, junto con las OO. MM. PP., tuvo gran parte en la organización, el año 1929, de la gran Exposición Misional de Barcelona y el Congreso adjunto misional de septiembre de 1929. Para recoger sus frutos se acordó celebrar la *I Semana de Misionología* en aquella misma ciudad, en julio de 1930, en la que se procuró dar una orientación científica a todo el movimiento misional y misionero. La Unión Misional del Clero fundó también la AFEME (Asociación para el Fomento de Estudios Misionológicos en España), compuesta de diez entidades, las cuales publicaron artículos de contribución científica en la revista *Illuminare*, aunque como anejo a la misma revista. Y por entonces mismo comenzó a publicarse la *Bibliotheca Hispana Missionum*, cuyos dos primeros tomos contienen los trabajos presentados en la primera Semana Misional de Barcelona [40].

La misma Unión Misional del Clero organiza cada cinco años Congresos Nacionales, donde, entre otros temas, se exponen también por autores competentes, estudios de tipo misionológico. El primero se tuvo el año 1922 en Pamplona, coincidiendo con el tercer Centenario de la canonización de San Francisco Javier. Luego transcurrió un gran lapso de tiempo, contra lo previsto en los Estatutos; según ellos, habría de celebrarse cada cinco años, pero las anómalas situaciones porque atravesó España durante los años de acerada lucha política, y luego durante la guerra civil, impidieron que pudiera cumplirse con fidelidad esa norma. Sólo después de terminada la guerra mundial, pareció volverse a una normalidad bien encauzada, y en 1946 se reunía en Burgos

[39] Podríamos enumerar aquí otras muchas revistas de divulgación misionera, como *Catolicismo, Illuminare, Misiones Franciscanas, El Misionero*, etc., de las que preferimos prescindir por ser de tipo vulgarizador o propagandístico, y no de carácter científico.

[40] Mondreganes, *Manual de Misionología*, 1947, p. 24.

el segundo Congreso Nacional, con ocasión de los 25 años de su existencia, dando origen a las Semanas Intensivas de Orientación misionera, que siguieron celebrándose cada año en Burgos, como hemos recordado antes. En 1952, cuarto Centenario de la muerte de San Francisco Javier, volvió a reunirse en Pamplona el tercer Congreso Misional; y en 1957 se reunía el cuarto en Salamanca, con una asistencia de medio millar de sacerdotes procedentes de toda España, y una representación numerosa de Religiosos y Religiosas, que la hacía subir al millar [41].

Copiosa producción bibliográfica.

Y por fin queremos señalar la producción *bibliográfica* misionera en los primeros veinte años después de la terminación de nuestra guerra el año 1939; guerra que había cortado bruscamente durante unos años casi toda producción misional. No es posible dar cuenta de todo, pero sí recogeremos lo más esencial.

Primero, el centro editorial misional, fundado por los Jesuítas en 1913 bajo el lema de *El Siglo de las Misiones*. En su catálogo editorial figuran los siguientes epígrafes: *Misionología*, con 30 títulos; *Luz de las Gentes*, con 19; *Héroes del Apostolado*, con 18; *Tierras lejanas*, con 41; *Galería dramática*, con 44; *Filminas*, con 55. Más de 60 títulos de toda esta producción son posteriores a 1939. Merece especial mención la serie *Misionológica*, con obras misionológicas de valer, que son la base y fundamento de la Editorial. Entre ellas, *Acción Misional*, de Gaviña; *El despertar cristiano de Africa*, *Islam y Cristianismo*; *¿Cómo han de progresar las Misiones?* y *Panoramas misionales postbélicos*, de Lopetegui; *Manual de Historia de las Misiones*, de Montalbán; *Los historiadores de las Misiones*, de Villoslada; *Adaptación misionera* y *Una misionología española*, de Angel Santos.

Las Obras Misionales Pontificias tienen montada también una sección de Prensa y propaganda, que creaba en 1946 la Editorial *Pro Fide*. con obras de tipo misionológico, como *El Problema Misionero*, de Goiburu; el *Manual de Misionolgía* (2.ª edición), de Mondreganes; *La crisis del mundo actual y las Misiones*, de Cirarda; *La cooperación misional del sacerdote*, de Mons. Morcillo; *La Parroquia y las Misiones*, de Goiburu, etc.

La Cruzada Misional de Estudiantes, que radica en Vitoria, viene publicando una serie de *folletos*, algunos de tipo científico-misional, aunque dentro de su fin primordial de divulgación misionera. Algunos títulos son: Temas Misionales, Eucaristía y Misiones, La Catolicidad práctica de la Iglesia, Estampas evangélicas, El problema misionero de la Iglesia y los estudiantes, Moros y Cristianos, esto es, la posibili-

[41] Santos Angel, S. J., *La Unión Misional del Clero y su IV Congreso Nacional*, en «Sal Terrae», 1957, pp. 610-625.

dad de una aproximación religiosa entre católicos y musulmanes, El valor pedagógico del ideal misionero, etc. Suya es también la colección Roma, que va editando las diversas Encíclicas misionales; y una serie de cuadernos de Misionología.

Otro foco de intensa irradiación misionológica es el Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, de Burgos, que viene publicando, no sólo en la revista, sino en gruesos volúmenes aparte, los temas tratados en sus diversas Semanas de Orientación Misionera, como son *Espiritualidad misionera*, *Contribución española a una misionología agustiniana*, *La vocación misionera*, *La adaptación misionera*, *Ante el II Concilio Ecuménico Vaticano*, *La unión, exigencia vital de las Misiones*, y aparte de estos volúmenes, otros de menor tamaño, como *La conversión del mundo infiel en la concepción de Totus Christus de San Agustín*, de ZAMEZA; *Pío XII, misionero*, de AROZ, etc.

También las Mercedarias Misioneras de Bérriz tienen una incipiente editorial misionera, que publica en folletos aparte las diversas conferencias expuestas en sus Semanas Misionales, y algunas otras obras de su propia Institución.

El Ministerio de Asuntos Exteriores, mediante sus organismos subalternos: Junta de Relaciones Culturales, Instituto de Cultura Hispánica, y Consejo Superior de Misiones, contribuye también por su parte a esta producción misional: *Historia de Marruecos*, *Hispanidad en Tierra Santa*. Ediciones Cultura Hispánica publican obras relacionadas sobre todo con Hispanoamérica, entre ellas, *El sentido misional de la conquista de América*, de VICENTE SIERRA, y *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, del P. ASPURZ. El Consejo Superior de Misiones tiene publicadas, entre otras, las siguientes obras: *El Orinoco ilustrado*, de GUMILLA; *Misión de la Baja California*, de SALVATIERRA; *Historia de las Islas del Archipiélago filipino*, de RIBADENEIRA; *De Procuranda Indorum salute*, de ACOSTA; el *Atlas*, guía de las misiones españolas, etc.

La Dirección de Marruecos y Colonias, o Instituto de Estudios Africanos, además de su propia revista, publica obras de este tema: *Los bubis en Fernando Póo*, *La actuación de los misioneros españoles en la cuestión del Muny*, etc. Y la Escuela de Estudios Americanos, radicada en Sevilla; *Las Bulas Alejandrinas de 1943*, *La Teología y los teólogos juristas españoles*, *El Protector de Indios*, *Cristianización del Perú*, etc., y otros muchos volúmenes de carácter histórico-colonial.

El Instituto Fernández de Oviedo, además de su *Revista de Indias*, donde aparecen de vez en cuando artículos de carácter misional, tiene además una colección de obras, entre las que podemos señalar: *El P. José de Acosta y las Misiones*, de LOPETEGUI; *Jesuitas en el Polo Norte; la Misión de Alaska*, de ANGEL SANTOS, etc. De las producciones del Instituto Santo Toribio, de Mogrobejo, hemos hablado antes, al hablar de *Missionalia Hispanica*.

Estos son los principales focos de producción misional y misionera, y donde no quedan computados otros muchísimos libros misionales que han ido viendo la luz pública en otras editoriales de España. Puede apreciarse por todo ello el vigoroso impulso dado a la investigación científica misionera en sus más variados aspectos, que pone a España en Misionología al nivel de cualquiera otra nación [42].

Lo confesaba sinceramente en 1949 el Prof. JOHANNES BECKMANN, SMB, en su estudio sobre la ciencia misionológica en diferentes países [43]. «Con toda la variedad y abundancia de la verdaderamente envidiable riqueza de España en trabajos misionales, queda todavía al descubierto la falta de un trabajo sistemático en el marco de la Universidad, como por ejemplo, la enseñanza de la Teología».

Es verdad, falta aún en España un *Instituto* particular de Misionología, como lo tienen ya otras naciones: Alemania, Suiza, Holanda, Estados Unidos y Canadá. Ya en 1930, en la Semana Misionológica de Barcelona lo pedía expresamente el P. MONDREGANES: «Qué gloria para el Congreso Nacional de Misiones, si en él surgiera la iniciativa de crear un centro o Instituto de Estudios Históricos de Misiones, cuando en nuestra Patria contamos con Archivos como el de Indias y el de Simancas, tan codiciados por los misionólogos extranjeros» [44].

Se va supliendo en parte con los diversos Congresos y Semanas Misionales, como son las que quedan antes reseñadas; y con las clases o disertaciones en círculos de estudio y academias misionales, que con menor o mayor vigor, funcionan en casi todos los Seminarios de España. Durante el verano, organiza la dirección de Obras Misionales Pontificias, Congresos regionales o diocesanos para Seminaristas; y para colegiales y colegialas durante el curso en los diversos Colegios de Religiosos y Religiosas de España. Finalmente se da un curso especial de Misionología en las dos Universidades pontificias de Comillas y Salamanca. Pero no pasa de ser una suplencia. También España necesitaría un *Instituto Misional* como funciona ya en otras diversas naciones fuera de España [45].

Francia.

Francia, una nación bien misionera, tardó más que otras naciones en entrar en el nuevo movimiento científico misional. Ultimamente, la Asamblea plenaria del Episcopado francés, celebrada en Abril del 1960, ha

---

[42] LEJARZA FIDEL, O. F. M., *Veinte años de Bibliografía misionera,* en «El Libro Español», 1959, octubre, pp. 605-610.

[43] BECKMANN JOHANNES, S. M. B., *El cultivo de la Ciencia Misionológica en los diferentes países,* ME., 1950, n. 5, p. 17.

[44] MONDREGANES, *La Enseñanza científica de la Misionología,* en «Bibliotheca Hispana Missionum», t. II, pp. 7-21.

[45] Cfr. LOPETEGUI LEÓN, S. J., *El movimiento misional en España de 1914 a 1953,* en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 185-238; y RODRÍGUEZ E., S. M., *El movimiento actual misionero en España,* Ibidem, pp. 239-252.

hecho un llamamiento para que se intensifique el desarrolló del espíritu misionero en todo el clero y en todos los fieles de Francia. Aunque es cierto que en esta nación no se delimita ya cuidadosamente el término *misión*, haciéndose necesario emplear ya la distinción entre misiones *ad gentes*, o *extranjeras*, y misiones en el interior de Francia. Esto indica, la evolución habida en Francia durante estos últimos años. Hasta 1940 ese llamamiento del Episcopado francés, se hubiera recibido sin más, como una invitación a la evangelización del Asia, Oceanía o Africa; hoy se interpreta también, si no exclusivamente, sí primordialmente, como una invitación a participar activamente en la evangelización de la misma Francia [46].

Hoy el movimiento misional de Francia parece estar estrechamente ligado a dos condiciones sucesivas: la amplitud realmente notable del esfuerzo misionero francés del siglo XIX, y la conciencia o conocimiento, bastante brutal por cierto, a partir de 1940, de la amplitud de la *descristianización* de Francia. De unos años a esta parte viene formándose una síntesis o fusión de estos dos elementos. Antes se hablaba naturalmente de Francia como *pais misionero;* de unos años acá viene hablándose muy al contrario, de Francia *pais de misión* [47].

Durante la primera guerra mundial, Francia, absorbida por el problema de sus propia supervivencia, se repliega casi completamente sobre sí misma, y empobrecida en hombres y recursos, va recobrando lentamente el esfuerzo misionero, aunque siempre quedaba en pie el servicio religioso de las colonias de Ultramar. Por eso tardó tanto en entrar dentro del nuevo movimiento misionero alemán, aunque es posible que interfieran también determinados resentimientos de la reciente pasada guerra.

Se nota un gran cambio en 1924: la Unión Misional del Clero, de origen italiano, aunque admitida ya en París el año 1921, sólo en 1924 tuvo sus Estatutos de carácter nacional, con unos 1.500 miembros para 1925. Por otra parte, el infatigable P. PIOLET, un entusiasta convencido de las Misiones, reunió en torno suyo a un grupo de colaboradores activos y convencidos. Su primera manifestación fueron las conferencias misionales del Instituto Católico de París, en el curso de 1923 a 1924. Más tarde el Instituto Católico de Lyon no haría sino seguir su ejemplo. El P. PIOLET fundó además la asociación de *Amigos de las Misiones*, con cuya cooperación lanza el 1 de Junio de 1924 la *Revue d'histoire des Missions*. Entre sus primeros colaboradores se contaban hombres de tanto prestigio misional, como GEORGES GOYAU y PAUL LESSOURD.

La Unión Misional del Clero hacía grandes progresos. En 1931 ya contaba con 22.000 asociados, y comenzaría muy pronto sus famosos Congresos misionales de carácter misionológico. Su segundo Congreso nacional celebrado en Estrasburgo el año 1933, desarrolló el tema de

---

[46] GOUTURIER CHARLES, S. J., *La Missionologia in Francia*, en «Fede e Civiltà», 1960, p. 303.

[47] GODIN, *France Pays de Mission?*

la *necesidad de las misiones*, con estudios sumamente interesantes de RICHARD, LUBAC y GLORIEUX. En 1935 se reunía por cuarta vez en París para tratar el tema de las Misiones y el alma indígena [48].

En tierras de misiones sobresalen algunos misioneros célebres por sus diversas obras científicas: los PP. WIEGER y BERNARD-MAITRE en China, el P. CADIÈRE en Indochina, el P. AUPIAIS en Dahomey, y el P. DUBOIS en Madagascar.

DESVIACIONES MISIONALES: LA MISIÓN DE FRANCIA

Este hermoso movimiento misional suscitado y llevado con tanto acierto por la Unión Misional del Clero, que embebía el espíritu misionero en los sacerdotes de Francia, sufrió un rudo golpe con la guerra del 40, después de la cual habría de notarse una *desviación* peligrosa en el concepto misional, como indicábamos antes. A causa de la guerra se hubieron de interrumpir muchas relaciones con el extranjero y los países de misión, bajó notablemente la producción bibliográfica, y se hicieron imposibles los Congresos misioneros. Y en 1943 apareció la obra de GODIN y DANIEL sobre *Francia, país de misión*, que vino a aumentar aquellos años el desconcierto. Hablamos de ello en otra parte. Ahora lo que más preocupa en el clero y pueblo francés es la misión *interna* de Francia; las misiones *extranjeras* figuraban como obra de supererogación, propia de un país penetrado de cristianismo, pero no de un país en gran parte descristianizado o paganizado, como era Francia. Hasta algunos extremistas llegaron a tildar de *desertores* a los que marchaban a las misiones extranjeras. Era natural que en estos primeros años de desorientación se suscitaran acres discusiones. De ellas iría saliendo una nueva concepción misionera doctrinal. Los partidarios de la nueva actividad interna reclamaban también para sí el título de *misioneros*, queriendo ver una misma unidad en la obra apostólica *interna* y en el apostolado *externo* de las misiones: ambos apostolados constituyen una *única misión* de la Iglesia. En este sentido aparecen las obras de MICHONNEAU y CHERRY: *Paroise, communauté missionnaire*, y *L'Esprit missionnaire* del P. VOILLAUME.

LA REACCIÓN:

Pronto volvió a notarse la *reacción*, fomentando un movimiento a favor de las misiones extranjeras. En 1944 se reanudan las conferencias misioneras del Instituto Católico de París, pero no hallan eco en el público y desaparecen de nuevo. Las de Lyon tienen más fortuna, aunque su irradiación es también más débil.

Pero surge poderoso, en 1944 también, el *Círculo de San Juan Bautista*, constituído en un principio por un grupo de señoritas, inspirado por los

[48] Crf. *Actes du IV Congrès National de l'U. M. C.*, 27-29-1937. *Les Missions et l'âme indigène*, Dillen, París, 1938, 128 pp.

Padres Jesuitas Lebreton, Danielou y Raguin. Experimenta un desarrollo rápido, y tiene como nota esencial el ser un foco de espiritualidad y cultura misionera. Quiere tener como vocación propia el adoptar por medio de la oración y la penitencia a Naciones que son aún extrañas al Evangelio.

Para sentir esa vida de oración y penitencia organiza el Círculo diversos cursos y conferencias, llegando a ejercer de ese modo una doble influencia: por una parte llama a teólogos, exegetas y especialistas que hablen y escriban sobre Misiones; y por otra lanza varias series de cursos por correspondencia sobre doctrina misional. El P. Danielou escribe para este Círculo su *Mystère du salut des Nations* [49]; y *Le Mystère de l'Avent* [50]. El P. De Lubac publica *Le fondement théologique des Missions* [51]; el P. Raguin la *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* [52], y el P. Rétif, *Jean le Baptiste* [53], inaugurando así una bella colección teológico-bíblica misional [54].

Hoy funciona este Círculo mediante el desarrollo de cursos anuales. El curso 1958-1959 quedó abierto el 20 de octubre y se clausuró el 7 de mayo, dedicado a futuros misioneros y especialistas en temas misionales. Constó de unas 150, lecciones a razón de seis por semana, a cargo de 20 Profesores [55].

Quedaba repartido en 13 secciones de estudio a elección de los alumnos. Sda. Escritura, Misionología, Islamismo, India, China, Japón, Ortodoxia, Espiritualidad Oriental, Mundo Negro, Judaísmo, Marxismo y Cristianismo. Nuevas perspectivas históricas y Cristianismo y mentalidad obrera. En los 12 años que llevaba funcionando habían seguido estudios por correspondencia 6.000 alumnos entre sacerdotes, religiosos y seglares, pertenecientes a 43 países distintos [56].

Entre los cursos que lleva explicados el propio P. Rétif, podemos señalar éstos, repartidos entre los alumnos a multicopista: Visión Universal del Catolicismo, Misión de la Iglesia y Misión del Espíritu, La Plegaria universal y católica, Liturgia y Misión, Biblia y Misión, Los Profetas y la Misión.

Creemos, pues, que es un centro bien logrado de propaganda misionera y de teología misional.

Junto al Centro San Juan Bautista, hay que colocar también el *Cercle Rerum Ecclesiae*, fundado por el P. Bernard-Maitre, S. J., antiguo misionero de China, y el P. De Menasce, O. P., profesor muchos años de Misionología de Friburgo, de Suiza. Intervienen además algunos otros especialistas. Con gran amplitud de miras, fomenta encuentros y colo-

[49] Paris, *Seuil*, 1946, 152 pp.
[50] Paris, *Seuil*, 1948, 208 pp.
[51] Paris, *Seuil*, 1946, 110 pp.
[52] Paris, *Seuil*, 1947, 126 pp.
[53] Paris, *Seuil*, 1950, 127 pp.
[54] Couturier, *La Missionologia in Francia*, en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 306-307.
[55] *Fides*, 8-11-1958.
[56] *Fides*, 15-11-1958.

quios entre misioneros y misionólogos, teólogos y sociólogos, franceses y extranjeros, de todo color y raza. Desde 1950 viene organizando jornadas de Etnología y Cristiandad. En 1955 se erigió en el Instituto Católico de París, y por iniciativa del fundador de este Circulo, P. BERNARD-MAITRE, un Instituto de Etnología y Sociología religiosa [57].

PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA:

También ha acudido nuevamente a la cita la Unión Misional del Clero, que en 1955 creó el Comité de Estudios de la Unión Misional del Clero destinado a fomentar las investigaciones misionológicas en Francia. En 1957 organizaron un coloquio sobre el contacto del Cristianismo y las Culturas. El antiguo Boletín ha sido rejuvenido con nueva savia, cambiando su título por el de *Mission de l'Eglise*. Se ha superado, pues, una etapa de confusionismo, y una buena parte de iniciados vuelve nuevamente sus ojos a las misiones *de fuera*. No hay que olvidar tampoco los *Cahiers Charles de Faucauld*, en los que encuentran su expresión propia todas las corrientes que se inspiran en el famoso eremita del Sahara. Han contribuído a difundir las nuevas ideas, además de las publicaciones y revistas citadas, algunas otras como *Missi*, *Les Missions Catholiques*, ya veterana, y sobre todo *Ryhtmes du Monde* iniciada el 1946 en Lyon y fusionada en 1952 con la belga *Le Bulletin des Missions*. Fruto sin duda, de esta amplitud y de este ambiente misional, fue la Semana Anual de los Intelectuales franceses de 1955, dedicada a la postura de la Iglesia en relación con todas las culturas.

Las Misiones extranjeras han vuelto a tener en Francia su derecho de ciudadanía, como parte integrante de la misión de la Iglesia, siguiendo el Magisterio de Pío XII en la *Fidei Donum*, de que «católico significa misionero». En este sentido, el abate BLANC ha hecho un gran beneficio a la idea misional, al recopilar primero los textos de Pío XI sobre las Misiones, extendiéndolos después de LEÓN XIII *a* Pío XII con el título de *Le Siège Apostolique et les Missions*, publicado en 1956. El P. ANDRÉS RÉTIF es uno de los grandes misionólogos de Francia hoy, con sus libros, además de los ya citados, *Foi au Christ et Mission*, y *Introduction à la doctrine Pontificale des Missions* [58], sus crónicas misionales en Etudes, y sus intervenciones en el *Círculo San Juan Bautista* y *Rerum Ecclesiae*, y en los organismos de la Unión Misional del Clero. En 1957 fundó la colección *Lumière et Nations*, cuyo primer volumen es *Mission de l'Eglise* del P. COUTURIER [59].

Algo más tarde el dominico P. HENRY, afronta también el problema misionológico y crea en 1598 la nueva revista *Parole et Mission*, que lleva como subtítulo: *Revista de Teología misionera*. Bajo el mismo tí-

---

[57] COUTURIER, l. c., p. 307.
[58] PARIS, *Seuil*, 1953, 174 pp.
[59] PARIS, *Edit. de l'Orante*, 1957, 144 pp.

tulo se anuncia una nueva colección, en la que él mismo publica su última obra: *Esquisse d'une théologie de la Mission* [60].

Entre la producción misional de última hora, podemos recordar además de las obras ya citadas, *Les Saints Païens de l'Ancien Testament*, de DANIELOU, y su *Essair sur le mystère de l'histoire;* la obra *Envoyés du Pere* de DEWAILLY, los estudios de CHAVASSE sobre teología misionera; de BERNARD-MAITRE, LEFEUVRE, y COUTURIER sobre China; de O'REILLY sobre Oceanía; de MONCHANIN y QUÉGUINER sobre la India; de COLÍN y GRECO sobre Madagascar; de AUJOULAT, DELAVIGNETTE y BOUCHAUD sobre el Africa Negra; de JOMIER y RONDOT sobre el Islam; de LEÓN-DUFOUR sobre SAN FRANCISCO JAVIER; y de CARROUGES, GORRÉE y SIX sobre FOUCAULD. Y como corona de todos ellos, la magna historia universal de las Misiones Católicas en cuatro grandes volúmenes, dirigida por DELACROIX, con la colaboración de diversos especialistas, sobre todo Dom BLANC y JOSÉ MASSON, S. J. [61].

Tampoco pueden olvidarse los *Elements de doctrine missionnaire*, que bajo la dirección del P. RÉTIF, publica la dirección de la Obra de la Propagación de la Fe [63]. En este sentido trabajan bien las obras Misionales Pontificias, sobre todo entre los elementos de los Religiosos y del Clero. La iniciativa provino primero de los Seminaristas del Seminario de Misiones Extranjeras de París que pidieron la organización de una serie de estudios durante el verano de 1955. Al mismo tiempo iniciaba la Propagación de la fe una serie de Conferencias para religiosas en París. En 1956 la Unión Misional del Clero sigue el mismo ejemplo, y organiza una sesión de conferencias para Religiosas, y otra para Sacerdotes y Seminaristas. En 1958 crea un centro de formación misionera en el que se suceden los cursos durante el año. Por fin, en 1959 reúne en Issy-les-Moulinaux para unas jornadas de estudios a Seminaristas de toda Francia. También durante este verano ha comenzado por primera vez un cursillo de formación misionera para Religiosas dedicadas a la enseñanza.

Todas estas actividades suplen las Semanas Misionales que suelen celebrar otros países anualmente, como Bélgica, España, Canadá, Estados Unidos, y últimamente también Italia. Francia las organizaba antes de la última guerra, llegando a celebrar hasta 17. La Cátedra de misiones, fundada en Lyon el año 1940, lo fue para suplirlas en parte, y

---

[60] PARIS, *Editions du Cerf*, 1959, 250 pp.

[61] DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, París, 1959-1960.

[62] Es una colección sumamente interesante y práctica de divulgación misionera, muy apropiada para Academias misionales, Colegios y Seminarios. Siguen el estilo de los *Dossiers de Charles*. Van publicadas siete series: *Las Religiones en el mundo, Doctrina Misionera de la Iglesia, Espiritualidad misionera, Problemas sociales en países de misión, Los países de misión llegan a su madurez, Cooperación misionera, Frente al Comunismo*. Ofrece escogida bibliografía, preferentemente francesa, como es natural.

[63] COUTURIER, l. c., pp. 303-309; IDEM, *Le mouvement missionnaire en France*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 133-152.

tienen gran resonancia en los últimos años por la calidad de los Profesores invitados, y la asistencia de agentes universitarios seglares, cultos y misioneros. Se han expuesto temas tan interesantes como la Iglesia y los Nacionalismos, el resurgimiento de las Religiones no Cristianas, el analfabetismo en el mundo y los problemas religiosos de los países sub-desarrollados [64]. Ciertamente un bello resurgir misional en Francia.

Holanda.

Holanda se unió muy pronto al nuevo movimiento misional. En 1920 escribió el P. Tarsicio un artículo sobre el estudio de las misiones [65], en el que insistía en la necesidad que tenían los sacerdotes de los países cristianos de fundamentar su celo misionero en un estudio serio de las misiones; y en la importancia que este mismo estudio tenía para los misioneros. Ayudaban a ello las misiones holandesas existentes en sus numerosas colonias. En 1937 aparece una Introducción a la Misionología, debida al P. Mulders [66], la tercera de esta clase y la más voluminosa. Su autor se inspira en diversas fuentes, y cita sobre todo a Schmidlin, Aufhauser, Tragella y Pío de Mondreganes.

Va dividido, como lo hace Schmidlin con su *Einführung*, en dos partes: la primera es general, y trata de la noción, origen, desarrollo, orden, método, valor e importancia de la Misionología. En cuanto a la noción, sigue la línea de Schmidlin, aunque está dispuesto a aceptar el sentido canónico expuesto por Grentrup. La Misionología queda dividida en cinco ramas: Historia de las Misiones, Misionología, Teología misional, Derecho y Metodología [67]. La segunda parte es la Introducción especial a las diversas ramas citadas y a las ciencias auxiliares [68].

Todavía vuelve a insistir en 1946, cuando había sido nombrado Rector de la Universidad de Nimega. Escribe entonces sobre las relaciones entre la misión y las ciencias [69], haciendo un recorrido por las diversas ramas de la Misionología, tal como las había expuesto el año 1937 en su Introdución. En cuanto a la Dogmática misionera, admite con el P. de Menasce [70], que no se ha elaborado hasta entonces nada definitivo; admite lo mismo para el campo de la Moral misionera, pero confiesa que están ya mucho más estudiados el Derecho y la Historia misional [71].

Otra obra de grandes alcances, holandesa también, es la publicada

---

[64] Cfr. «Fede e Civiltà», 1960, pp. 322-333.

[65] Tarsicius, O. F. M. Cap., *Missiestudie*, en «Het Missiewerk», 1920, pp. 95-105.

[66] Mulders Alph., *Inleiding tot de Missiewetenschap*, S'Hertogenbosch, 1937, 225 p.

[67] *Ibidem*, p. 8.

[68] Seumois, *Introduction...*, pp. 52-53.

[69] Mulders, *Missie en Wetenschap*, Nijmegen-Utrecht, 1946, 24 pp.

[70] De Menasce, O. P., *Polarité de l'activité missionnaire*, NZM., 1945, pp. 81-87.

[71] Seumois, *Introduction*, p. 57.

por el P. Eduardo Loffeld, C. S. Sp., *Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques* [72]. Discípulo del P. Charles desde los primeros años, y luego durante 25 profesor de Teología en un estudiantado misionero, quería profundizar en la naturaleza íntima de las misiones, siguiendo, sí, la línea esencial del misionólogo belga, pero enriqueciéndola con algunas aportaciones personales. Eso quiere ser la obra del P. Loffeld, sobre el problema cardinal de la misionología católica.

Esto en cuanto a la doctrina. Vengamos ahora a las realizaciones prácticas misionales. Desde 1930 existía una cátedra de Misionología en la Facultad teológica de la Universidad de Nimega, en la que tenía el Dr. Mulders dos clases semanales. Después de la guerra fue erigido un Instituto de Misionología *(Missiologisch Instituut)* al comenzar el curso 1948-1949. Su primer director era el propio Mons. Alfredo Mulders, a cuya iniciativa se debía el paso dado. El enseñaría Teología, Historia y Derecho Misional; el profesor Bellon, Historia comparada de las religiones; el P. Vroklage, S. V. D., Etnología, y el profesor Wils, lingüística. El P. Houben, S. J., profesor en Maastricht, daría conferencias para extranjeros sobre el Islam. El Instituto seguiría un ciclo normal de tres años con cursos, unos obligatorios y otros libres. Aunque se tenía como finalidad la mejor preparación de futuros misioneros, pero podrían asistir también otros seglares. Al finalizar el segundo año, y tras los correspondientes exámenes, puede obtenerse un diploma universitario [73].

Los seminaristas de la Facultad de Teología que preparan el Doctorado, quedaban obligados a asistir a todos los cursos obligatorios, menos los de idiomas. Con eso podrían obtener una buena formación en Misionología [74].

Organo publicitario de todas estas actividades es la revista *Het Missiewerk*, que había comenzado ya en 1919, pero que tomó un carácter exclusivamente misionológico desde 1946. Por eso se subtitula revista holandesa de Misionología. Por su parte, el Dr. Anton Freitag, S. V. D., ha dado conferencias en un buen número de Seminarios diocesanos, con lo que fue preparándose el terreno para que, bajo la dirección del Padre capuchino Gregorio de Breda, se pudiera organizar desde 1948 la Semana Misional. Esta viene organizándose todos los años por los representantes del Instituto Misionológico de la Universidad y con la colaboración de las entidades religiosas misioneras [75]. La asistencia consta casi exclusivamente de holandeses. Después de la exposición del tema designado, viene media hora de descanso, y se reanuda la sesión para el coloquio y la discusión [76].

---

[72] Publicada en «Editions Spiritus», Rhenen, 1956, 416 pp.
[73] *Fides*, 28-5-1960.
[74] Beckmann, *El cultivo de la Ciencia...*, l. c., p. 14.
[75] *Fides*, 13-4-1957.
[76] Cfr. *Missiologie et Pays Bas*, en «Eglise Vivante», 1959, pp. 138-139.

Como estudios de orden misionológico, existen dos colecciones de obras misionales, publicadas una por la Unión Misional del Clero, y la otra, comenzada en 1950, por el Instituto Misionológico de la Universidad. La Misionología se cultiva mucho en Holanda, no sólo en las casas de formación de los Institutos misioneros, sino también en los Seminarios y medios universitarios [77].

Italia.

Uno de los más infatigables defensores de la misionología moderna es el italiano P. JUAN BAUTISTA TRAGELLA, que ha consagrado, puede decirse, su vida toda a esta empresa. Sus primeros artículos son ya de 1912. Por eso supo captar muy pronto el nuevo movimiento misionero alemán. En 1920 escribió un artículo de gran valor sobre la Misionología naciente [78].

Se pregunta ante todo en este artículo si la Misionología podrá formar útilmente un objeto de estudio. Ciertamente que sí, pues la Misión está fundada en una orden de Cristo, lo que implica un fundamento teológico y unas normas prácticas; es además una actividad, lo que supone a su vez métodos determinados y una evolución histórica. Es más, no sólo *puede*, sino que *debe* ser estudiada, por razón de su importancia histórica y práctica, pues está relacionada con una actividad, la actividad extensiva de la Iglesia, que constituye la mitad de la actividad eclesiástica general; además son muchos los servicios que puede prestar a las diversas ciencias eclesiásticas y profanas, y a los mismos misioneros que han de extender las misiones, y conviene conozcan los errores que deben evitar y los métodos que deben seguir. TRAGELLA es, pues, un ardiente convencido de la nueva ciencia, que computa como una rama autónoma en todo el complejo de la Teología [79].

Al tratar de la Misionología en Italia, hemos de distinguir entre *Italia* como nación, y *Roma* como centro de la Cristiandad. Lo haremos por separado, y primero con Italia como nación.

Aunque Italia ha sido siempre muy misionera, tanto en su clero regular, como secular, pero no ha corrido al mismo ritmo su actividad misionera con su actividad misionológica. Quizás haya influído en ello la falta de colonias que en otras naciones coloniales enfrentaba al mundo culto con los territorios de ultramar en orden a promover en ellos iniciativas culturales; y también el hecho de que la capital de la nación sea también la capital de la Cristiandad, lo que ha impedido

---

[77] SEUMOIS, *Introduction*, p. 459; IDEM, *A Missiologia na Holanda*, en «Portugal em Africa», 1951, pp. 105-114 y 177-185; THOONEN I. P., *The Present Day Missionary in Holland*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 303-322.

[78] TRAGELLA, *Missionologia*, en «Rivista dell'Unione Missionaria del clero in Italia», 1923, pp. 195-200, 243-248, y 1924, pp. 1-6.

[79] SEUMOIS, *Introduction*, p. 43.

sin duda que surgiera un centro misional exclusivamente italiano, que sirviera de ejemplo y estudio a la investigación y a la especialización; los centros romanos son de carácter internacional, y por ello también contribuyen los italianos. Por otro lado, tampoco se han ocupado de temas estrictamente misionológicos, como lo han hecho en las demás naciones los eruditos no directamente misioneros, como pueden ser los historiadores y teólogos [80].

Sin embargo a Italia le cabe el honor de ser la cuna de una de las asociaciones misioneras más importantes, tanto en el movimiento misional propagandístico, como en el movimiento científico misionero: La *Unión Misional del Clero*, fundada por el P. MANNA en 1916, y que se extendió muy pronto por el extranjero. Esta asociación misional, tan activa y tan italiana, es la que se ha encargado en gran parte de la actividad misionológica en Italia.

El mismo P. MANNA, con su Asociación, y para ella muy particularmente, fundó en 1919 la *Rivista di Studi Missionari* [81]. Con esta misma preocupación de proporcionar a sus miembros una sólida formación misional, comenzó a publicarse en 1929 una nueva revista de carácter científico con el título de *Il Pensiero Missionario*, con periodicidad trimestral. Puede considerarse esta revista como la única científica que haya tenido Italia, aunque por causa de la guerra cesó de publicarse en 1943. Los temas que trataba tocaban los diversos sectores de la Misionología, y en ella colaboraban todos los estudiosos italianos de misiones que habrían de figurar en adelante. También admitía colaboración exterior [82].

Los programas culturales tratados en la revista, eran más ampliamente estudiados en bien organizadas *Semanas Misionales*, todas ellas de gran resonancia nacional. Se trataron, entre otros, estos temas: Teología y Misiones, en Bolonia en 1928; Expiación y Redención, en Turín el año 1930; Cultura Misional, el 1932 en Padua; El estado de

---

[80] GARDINI WALTER, *Gli Studi missionari in Italia*, en «Fede e Civiltà», 1960, p. 319. Este autor tiene en la Revista citada un estudio sobre este tema de los estudios misionales en Italia, pp. 319-328, que procuraremos resumir, siguiendo su misma distribución.

[81] Esta Revista perteneciente a la Unión Misional del Clero en Italia, como tienen la suya propia las otras asociaciones nacionales, ha ido cambiando su título a lo largo de los años. Nació como un «Bolletino dell'U. M. C.» en 1918; en el año siguiente se transforma en Revista con el título de «Rivista di Studi Missionari», y con él sigue hasta 1923; de 1923 a 1938 lleva el título de «Rivista dell'Unione Missionaria del Clero», y por fin se transformó en «Clero e Missioni», que es el título actual.

[82] Como dijimos antes, se suprimió en 1943 a causa de la guerra mundial, en la que intervino como potencia del Eje, Italia. Después no ha vuelto a ser publicada, aunque puede ser reemplazada en parte por la Revista «Fede e Civiltà», publicada desde 1947, Revista que se ocupa principalmente en temas de vulgarización científica, aunque quedan también abiertas sus páginas para estudios estrictamente misionológicos. Suele ceñirse cada número a un tema determinado, proporcionando así muy preciadas monografías.

la Iglesia y el mundo actual, en 1935 en Bari, y Las Misiones de Africa, en 1938 en Macerata. La guerra vino a suspender estas Semanas Misionales italianas, que sólo en el año 1960 han vuelto a reemprenderse con el tema, La Iglesia y las transformaciones sociales, políticas y culturales del Africa negra [83].

PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA.

Las Actas de estas primeras Semanas Misionales fueron publicadas en volúmenes aparte, lo que vino a dar vida a una editorial de la Unión. En esa editorial colaboraban con sus obras autores tan conocidos en el mundo de la Misionología como CÉSAR y FRANCO CARMINATI, ZANETTI, VANZIN, TRAGELLA y PELLEGRINO. Especial mención merece el *Anuario Missionario Italiano*, publicado anualmente desde 1932 a 1943, y que constituía una obra de consulta necesaria para conocer el apostolado misionero italiano, y daba cabida además a no pocos estudios de carácter científico-misional.

A la misma editorial pertenece la importante obra *Guida delle Missioni Cattoliche*, publicada en un grueso volumen de más de 1000 páginas, el año 1934, redactado en gran parte por autores italianos: MONTICONE, CASELLI, BARTOCETTI, BERTINI, CIARAPPA, etc., con un abundante y bien trabajado material histórico, geográfico, personal, estadístico y misionológico. Como complemento a la parte bibliográfica, comenzó a publicarse en adelante cada año un fascículo de *Bibliografia Missionaria*, preparado por los bibliotecarios de Propaganda Fide, con una precisa referencia de toda la bibliografía misional extranjera e italiana. Un complemento digno de la parte bibliográfica publicada por primera vez en la *Guida*, y también de los distintos volúmenes de la *Bibliotheca Missionum*, iniciada por STREIT.

También ella ha publicado los dos más importantes Manuales de Misionología aparecidos en Italia: *Il Problema Missionario*, de CARMINATI [84], y *La Chiessa Missionaria*, de PAVENTI [85]. A todo ello contribuían sacerdotes del clero secular, como CASELLI, BERTINI y CARMINATI, y misioneros de diversos Institutos en una cooperación ideal [86].

En los dos centros misionológicos oficiales de Roma, el de la Universidad Gregoriana y el de Propoganda Fide, de que hablaremos después, han colaborado también no pocos estudiosos italianos. Pueden citarse a profesores tan conocidos como D'ELIA y GRASSO DOMENICO, en la Grego-

---

[83] *Fides*, 20-8-1960.

[84] CARMINATI CESARE, *Il Problema Missionario. Manuale di Missionologia*. Parte I: *Principi et aspetti dottrinali*, Roma, 1941, 476 pp.

[85] PAVENTI SAVERIO, *La Chiesa Missionaria. Manuale di Missionologia dottrinale* y *Manuale di cooperazione missionaria e di Missionografia*, 2 vols., Roma, 1949, 542 y 190 páginas.

[86] GARDINI, l. c., pp. 319-320.

riana, y PARENTE, PAVENTI, PIOLANTI CASAMASSA, METODIO DE NEMBRO y BOCCASSINO, en el de Propaganda Fide. Con todo, no puede hablarse de una corriente propia italiana misionológica, como se habla por ejemplo de una corriente alemana, francesa, belga o española. Todos esos autores, incluyendo también el P. TRAGELLA, estaban absorbidos por muchas otras y varias ocupaciones que no les permitían dedicarse al estudio del problema misional de lleno. Por eso no pudieron hacer estudios a fondo sobre teología misional fundamental, como lo pudieron hacer especialistas de otras naciones. Con todo, han podido aparecer hasta cinco Manuales de Misionología, debidos a MANNA [87], MIONI [88], TRAGELLA [89], CARMINATI [90] y PAVENTI [91]. El último es sin duda el mejor, sobre todo en su sección jurídica, desarrollada ampliamente y con la competencia en estas materias propia del autor.

INSTITUTOS MISIONEROS.

Al desarrollo misionológico italiano han contribuido también notablemente sus diversos *Institutos misioneros*, sobre todo el *de Milán* (PIME), que ya en 1908 fundó su propia editorial misionera, donde han aparecido obras interesantes, como *Operarii autem pauci*, del P. MANNA, traducido a varios idiomas [92]; la traducción de TRAGELLA del Manual de Historia de las Misiones, de SCHMIDLIN, en tres volúmenes, y sus otras obras *Avviamento allo studio delle Missioni*, *Le Missioni Estere di Milano*, etc.

El Instituto *Comboniano*, dedicado sobre todo a las Misiones de Africa, publicó una colección de estudios etnográficos y lingüísticos. El de los *Javerianos de Parma*, donde se publicó la obra del P. TOSCANO sobre la primera Misión Católica en el Tibet, con algunas otras obras que completaremos después. Y finalmente el Instituto de la Consolata.

MISIONÓLOGOS ILUSTRES.

Entre los misionólogos más ilustres, sin querer citarlos todos, naturalmente, hemos de recordar primero al infatigable P. TRAGELLA, del Ins-

---

[87] MANNA PAOLO, *La Conversione del mondo Infedele*, Milano, 1920, 370 pp., más un Apéndice de 32 páginas y varios mapas.

[88] MIONI UGO, *Manuale di Missionologia*, Milano, «Vita e Pensiero», 1921, páginas VIII-536, de carácter más bien vulgarizador y práctico, pero poco científico.

[89] TRAGELLA G. B., *Avviamento allo Studio delle Missioni*, Milano, 1930, 95 pp., que viene a ser un resumen de las doctrinas de Schmidlin.

[90] CARMINATI CESARE, *Il Problema Missionario*, citado más arriba, obra que ha quedado incompleta, pues sólo publicó esta primera parte de principios y aspectos doctrinales. Ya en 1929 había salido una tercera edición, en Bérgamo (la primera era de 1925 en Roma), de un *Compendio de Missiologia*, de 406 pp.

[91] PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, citado antes.

[92] En español preparó una traducción y edición el P. MOISÉS DOMENZAIN, S. J., *Los obreros son pocos*, Madrid, 1946, Editorial Pro Fide, 270 pp.

tituto de Misiones Extranjeras de Milán, tan conocido en el mundo misionológico por sus actividades y por sus escritos [93]. Su tendencia es prevalentemente *histórica;* en cuanto a su postura teórica siguió fielmente a SCHMIDLIN.

Otro gran misionólogo puede ser el P. PASCUAL D'ELIA, S. J., antiguo misionero en China, profesor en la Universidad de La Aurora, de Shanghai, y durante muchos años profesor de Misionología en la Gregoriana de Roma, y de Sinología en la civil, de Roma también. Sobresale por sus conocimientos relativos a China, y su producción literaria y científica puede resumirse en 17 volúmenes de gran formato, 7 monografías y centenares de artículos en revistas extranjeras e italianas. Su gran obra la constituyen las *Fonti Ricciane*, una edición crítica de las obras de RICCI, publicadas bajo el alto patrocinio del Estado italiano, y de las que han salido ya los tres magníficos primeros volúmenes; la colección completa constará de doce.

Tampoco se puede pasar por alto el nombre de Mons. CELSO COSTANTINI, Delegado Apostólico en China, de 1923 a 1932, luego Secretario de Propaganda Fide, de 1935 a 1952, y finalmente Cardenal de la Iglesia Romana, desde 1952 hasta su muerte, en 1958. Puede decirse que en su persona cristaliza toda la evolución de las misiones modernas. Hombre activo por naturaleza, sabía fundamentar su práctica en sólidas bases científicas. Estudió y escribió hasta el fin de sus días. La muerte le sobrevino sólo unas horas antes de iniciarse el Cónclave que eligió a JUAN XXIII, y dejó en fase muy adelantada una obra que preparaba sobre la evolución de las misiones en nuestros últimos tiempos. Fue un incansable patrocinador del clero nativo, un apasionado cultivador y mecenas del arte [94], protagonista infatigable de los nuevos métodos de adaptación, y dedicado totalmente a la obra de las Misiones [95].

Y junto a estos tres, otros muchos, bien conocidos en el mundo misionero: Mons. JAVIER PAVENTI, profesor de Derecho misional y funcionario de Propaganda Fide [96], el P. VICTORINO C. VANZIN, misionero en China, profesor y conferencista, Director, primero, de Le Missioni Illus-

---

[93] De sus obras hemos citado ya algunas; pueden citarse además *L'Impero di Cristo, Chiesa Conquistatrice, Pagine di Storia e di attualità missionaria, Pío XI Papa missionario, Per una spiritualità missionaria, Italia missionaria, Le Missioni Cattoliche italiane attuali, Carlo Saleris, Paolo Manna*, y traducciones como la citada de la *Historia Misional*, de SCHMIDLIN; *San Francisco Javier*, de SCHURHAMMER, y *Il Cristianismo occidentale visto dagli Asiatici*, de OHM.

[94] Sobre este tema escribió la obra *L'Arte cristiana nelle missioni. Manuale d'arte per i Missionari*, traducido al francés en 1949; *L'Art chrétiens dans les Missions*, 1949, 440 pp.

[95] Entre sus numerosas obras podemos recordar: *Aspetti del problema missionario, La crisi cinese e il Cattolicesimo, Va e annunzia il Regno di Dio*, 2 vols.; *Pío XII grande Pontefice missionario, Con i Missionari in Cina, Memorie di fatti e idee, Cum Petro in Christo, Foglie secche*, etc.

[96] Obras suyas son entre otras: *La Chiesa Missionaria, Breviarium Juris missionalis*, y multitud de artículos en revistas italianas y extranjeras.

trate, hoy *Fede e Civiltà*, Secretario General, de 1940 a 1946, de la Unión Misional del Clero [97].

Y no citamos varios más por no alargarnos demasiado [98].

Prensa misional.

En los 20 años que han transcurrido, después de la guerra para acá, la actividad misionológica italiana no ha sido tan abundante como antes; han contribuído a ello causas diversas, como la guerra misma, con su desolación y destrucción, las graves dificultades políticas y sociales de la postguerra, con la consiguiente desorientación religiosa, y el amenazante peligro del comunismo. También en Italia hicieron daño las nuevas desorientaciones misionales que hemos visto en Francia: «Las misiones están aquí y no hay que ir a tenerlas fuera»; y el uso y abuso de la terminología misionera. Sólo el Congreso Internacional misionero de 1950, con ocasión del Año Santo, y las últimas encíclicas misionales. *Evangelii Praecones*, de 1951, *Fidei Donum*, de 1957 y *Princeps Pastorum*, de 1959, han vuelto a suscitar con mayor vigor el espíritu y el ambiente misionero. En él pueden dibujarse unas cuantas características que le dan la nueva fisonomía a la cultura misional italiana.

1) *Un avance constante en la Prensa periódica.* Con la guerra hubo que suprimir la revista científica *Il Pensiero Missionario*. Su falta hizo pensar a directores y redactores de revistas en una suplencia, y ésta podemos decir que está hoy muy bien lograda. En Italia existe hoy un grupo de revistas misioneras de alta divulgación, aunque no deban considerase como estrictamente científicas. Comenzó *Fede e Civiltà* con un contenido y una fina sensibilidad a todos los problemas misioneros en su conjunto político, cultural y social. Generalmente presenta estudios *monográficos* sobre métodos, principios y problemas misioneros en un plano de estudio y de especialización. *Le Missioni Cattoliche*, del Insti-

[97] Obras suyas podemos citar: *Conquista, Problemi della Conquista, L'Evangelizzazione delle Culture, Nasce un missionario, Le vie della conquista, Il fermento del regno*, y multitud de artículos en diversas revistas.

[98] La producción misionológica italiana esencial puede condensarse en estas principales obras relativas a las diversas ramas de la Misionología: en *Dogmática* misionera: Lombardi Ricardo, S. J., *La salvezza di chi non ha fede*, traducida al español en 1953: *La salvación del que no tiene fe*, Barcelona, Herder, 1953, 516 pp.; Paulon Italo, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle missioni*, Roma, 1948, 278 pp.; en *Derecho* misional: además de las citadas de Paventi, Stanghetti, *Prassi della S. C. de Propaganda Fide;* Mangino, *Le relazioni fra la S. Sede e il Giapone atraverso i documenti pontifici;* Saviani, *Le missioni cattoliche nella storia e nel Diritto;* Bartocetti, *Jus constitutionale Missionum*, etc.; en *Metodología*, las obras y artículos citados del Cardenal Costantini y del P. Vanzin; en Historia misional hemos citado ya algunos; además en el sector biográfico: *San Francesco Saverio* de Tito Casini, *l'Apostolo della Cina R. Matteo Ricci*, de Otello Gentili; *Massaia da vicino*, de E. Martire; *Giustino de Jacobis*, de Salvatore Pane, etc., etc.; y no citamos la bibliografía abundante en el campo de historia de las Religiones y de la Etnografía.

tuto Misionero de Milán, pone más de relieve los problemas de actuadad; *Missioni*, de los Padres Jesuitas, publicada en Venecia, y renovada también, con relación a los años anteriores, prosigue la técnica y el método periodístico de las grandes revistas ilustradas; *Nigrizia*, de los Padres Combonianos, está especializada en problemas del Africa actual y de los africanos por el mundo; *Gentes* es el órgano de estudio y unión de los Centros de las Juventudes Misioneras de Italia, y suele presentar mensualmente estudios dedicados a un mismo tema; *La Missione* es la revista del laicado misionero italiano, y aborda temas de especialización médico-misional en general; *Selezzione Missionaria* ofrece en forma de *Digest*, lo mejor que va apareciendo en libros y revistas, especialmente extranjeras, sobre temas misionales. Siete revistas que procuran llenar, cada una desde su punto de vista, y con ventajas ciertamente, la laguna que dejó con su desaparición *Il Pensiero Missionario* [99].

2) *Fundación de una Editorial Misional Italiana.* Surgió de una sugerencia de los Misioneros Javerianos de Parma, a la que se unieron muy pronto los de Milán, los Combonianos y los de la Consolata, que son los cuatro grandes Institutos Misioneros de Italia. Tiene como finalidad la publicación de obras de carácter científico misional, (Colección *Studi Missionari)*, o de temas de gran actualidad (Colección *Crocevia dei popoli)* [100].

3) *Estudios de teología y espiritualidad misionera*, publicados también por las editoriales misionales anteriormente existentes. De algunos libros de esta sección hemos hecho alusión antes. Hay traducciones como las de DANIELOU: *Il mistero della salvezza delle nazioni* y *Il mistero dell'Avento; La Chiesa in stato di missione*, de SUENEN; y *Cattolicità* y *Il Messagio della fede in Christo*, de RÉTIF. Otras son originales, como las últimamente publicadas por DANILO CATARZI: *Lineamenti di Dommatica missionaria* y *Teología delle Missioni estere* [101], obras muy bien acogidas en Italia y en el extranjero, como puede ir apreciándose por las diversas recensiones publicadas en las revistas [102].

4) El *laicado misionero:* Es otro fenómeno de la postguerra, actualizado también en Italia, lo mismo que en el extranjero, y que después de las últimas y repetidas manifestaciones de JUAN XXIII, irá tomando más incremento en los años venideros. Para dar a conocer su actividad salieron a luz dos pequeños volúmenes debidos a los javerianos de Parma, A. LUCA y G. BARSOTTI: *Compiti Missionari del laicato* y *Laicato Missionario.*

Hemos hablado ya de la revista *La Missione*, órgano oficial de este laicado misionero.

---

[99] GARDINI, l. c., p. 326.

[100] Los primeros libros salieron en julio de 1956; entre los más conocidos de los publicados, pueden citarse: *Il risveglio dei popoli di colore*, de GHEDDO, traducido ya al alemán y al francés; *Asia per Cristo*, de GARDINI, traducido ya al alemán; *Popoli in cammino*, de TUBALDO; *Popoli e razze d'Africa*, de GIOVANDITTO; *Il destino del Africa*, de DELLAGIACOMA, etc., y algunas traducciones más.

[101] Publicados en 1958 por el Instituto Javeriano de Parma con 331 y 367 pp.

[102] GARDINI, l. c., pp. 327-328.

Las nuevas semanas misionales.

No habían faltado en los años anteriores congresos y reuniones de carácter misional, aunque bajo un signo más bien de organización y pastoral. Algunas tuvieron una resonancia mayor, como la de Padua, en 1957, dedicada al estudio de la *Fidei Donum*. También se habían patrocinado reuniones y asambleas de seminaristas, como coronación de sus Círculos Misionales. Sobre todo a partir de 1954, bajo la inspiración del P. Julio Barsotti. Este año pudo reunirse en Asís el primer Congreso Nacional de los Círculos Misionales. Luego se tuvieron en Florencia, el año 1956, en Padua en 1957, en Molfetta en 1958, en Roma en 1959, y en Parma y Salerno en 1960 [103].

Pero se pretendía algo más: organizar establemente una Semana de Estudios Misionales, como se organizan ya en Lovaina, Burgos o Canadá. Esta quedó ultimada en la reunión que tuvieron en Parma en septiembre de 1959 los directores y redactores principales de la Prensa misional. Allí quedaban aprobadas las directrices esenciales de los Estatutos, que en definitiva quedaron aprobados por la Congregación de la Propaganda: se trata de Semanas de Estudios Misionales de carácter científico-cultural, para misioneros, sacerdotes, hermanos, religiosas y seglares; los profesores han de ser preferentemente misioneros y especialistas *italianos*, aunque puedan ser invitados también algunos extranjeros. La Semana tendrá lugar cada dos años [104]. De hecho la primera se ha tenido del 24 al 29 de julio de 1960 en Passo della Mandola (Trento), sobre el tema de «La Iglesia y las transformaciones sociales, políticas y culturales del Africa negra». La asistencia fue de 66 misioneros pertenecientes a 20 Institutos distintos, 25 sacerdotes seculares, 10 religiosos y 38 seglares [105]. Pero para 1962 se ha organizado la segunda en Milán, sobre El laicado católico en los países de Misión.

Roma.

Sólo unas palabras sobre los centros internacionales de Roma. La capital de la Cristiandad está provista de dos Facultades de Misionología: una en la Universidad Gregoriana, dirigida por los Jesuítas, y la otra en el Colegio Urbano de Propaganda Fide. Ya desde 1919, siguiendo las indicaciones de la *Maximum Illud*, se venían organizando en este

---

[103] Las actas del de Asís fueron publicadas en libro aparte titulado *Coram Gentibus*, y las de Roma con el título de *Perspective di universalità*.

[104] Puede verse un estudio sobre la génesis y desarrollo de todo el plan hasta su completa madurez en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 329-335.

[105] *Fides*, 20-8-1960; como bibliografía véase también Gardini, l. c., «Fede e Civiltà», 1960, pp. 319-335; y Paventi, *Il movimento missionario attuale in Italia*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 253-266, y *La Chiesa Missionaria*, I, pp. 179-182.

último Centro cursos de Misionología. Como profesores habían venido actuando primero el P. TRAGELLA, 1919-1921; y luego el benedictino P. KILGER, el franciscano P. JARRE y el también franciscano P. LANGE.

Esta Cátedra fue elevada oficialmente a Instituto de Misionología con documento pontificio de 1 de septiembre de 1933, reconocido como Instituto Autónomo Científico Misional, anejo al Colegio Urbano, donde existían ya otras Facultades. En él han venido explicando misionólogos de talla como PERBAL, SEUMOIS, MONDREGANES, KOWALSKI, etc., por no citar más que los principales.

Así mismo en la Universidad Gregoriana, ya el P. TEODORO MOONNENS, nombrado más tarde Delegado Apostólico en Etiopía, donde falleció en 1956 desempeñando este cargo, venía dando desde 1929 un curso misional con dos clases semanales. Con fecha 6 de agosto de 1932, fue oficialmente erigida la Facultad de Misionología [106]. Ambas Instituciones desarrollan los estudios académicos en tres años, con facultad de conceder los grados correspondientes académicos, incluido el Doctorado. En este sentido son los dos únicos centros académicos reconocidos como tales en todo el mundo por la Santa Sede. En la Gregoriana han explicado profesores de talla como el P. MOONNENS, CHARLES, ZAMEZA, D'ELIA, VAN BULCK, MASSON, etc., por no citar más que unos cuantos.

Los alumnos de ambos, procedentes de todas las naciones del mundo, muchos de ellos incluso de países de misión, van estudiando puntos concretos de misionología para sus respectivos trabajos escritos de Licencia y Doctorado, que constituyen un rico arsenal monográfico sobre temas concretos de teología, metodología, patrística, derecho, etc., misional.

Ambos poseen también sus respectivas revistas misionales. La Facultad de la Gregoriana, *Studia Missionalia*, de carácter estrictamente misional; comenzó en 1943 y hubo de interrumpirse en 1944 y 1945 por causa de la guerra. Reapareció después; no tiene carácter periódico y va publicándose en volúmenes completos en diversos años [107]. En el de Propaganda Fide se publica *Euntes Docete*, órgano de las diversas Facultades, y por eso no es exclusivamente misional. Comenzó en 1948. Así mismo se publicaba en Roma la revista *Africanae Fraternae Ephemerides Romanae* (AFER), consagrada a cuestiones de metodología misionera africana; inciada en 1922, siguió hasta 1940 y luego nuevamente en 1947-1948.

Los Carmelitas por su parte tienen cursos de Misionología en San Pancracio para sus estudiantes misioneros; lo mismo hacen los Franciscanos en el Antonianum desde 1922, y desde 1923 los Capuchinos. Tampoco podemos olvidar en Roma el funcionamiento de la *Agencia Fides* [108].

---

[106] Desde un principio se titula «Facultas Missiologica», y por eso utilizan siempre allí el término de Missiologia.

[107] Van publicados 10 volúmenes, el último preparado por el P. Van Bulck como conmemorativo de los 25 primeros años de la Facultad, y constituye un riquísimo arsenal bibliográfico, pues recoge todos los estudios de los Profesores y de muchos alumnos. De 1955 a 1959 tampoco se publicó volumen ninguno.

[108] SEUMOIS, *Introduction*, pp. 460-462.

Portugal.

A pesar de ser Portugal un país por su historia misionero, es realmente muy poco lo que ha producido en el aspecto misionológico actual. Los escasos artículos publicados andan esparcidos por diversas revistas y colecciones poco accesibles al público en general. Aunque a partir del acuerdo entre la Santa Sede y Portugal, de 1940, la situación tiende a mejorar [109].

Pueden darse varias razones de este retraso, y no es la menor el estado de persecución a que ha estado sometido durante largos años el clero, sobre todo Religioso, portugués. La revolución política de 1910, que acabó con la Monarquía, se distinguió también por su carácter sectario contra la Iglesia; hubieron de salir expulsados de la nación no pocos beneméritos Religiosos, y con todo ello recibieron las Misiones un golpe mortal. Duró esta situación anómala 14 años, y luego, poco a poco, con la connivencia del Gobierno, fueron tornando a Portugal las Congregaciones Religiosas expulsadas. La nueva ligislación colonial, sobre todo con sus decretos de 1928 y 1933, preparaba ya el ambiente para un nuevo renacimiento misional. La situación quedó definitiva y legalmente arreglada con el Concordato de 1940 entre el Gobierno y la Santa Sede.

La Unión Misional del Clero pudo entrar en 1927, aunque casi sólo restringida a la Diócesis de Coimbra. Sólo en 1934 poseería estatutos nacionales. Este año los miembros eran tan sólo 400; en 1952 llegaban ya a 3.000, que venía a constituir más de la mitad del clero. Por su medio fueron fundándose en muchos Seminarios Academias misionales; la más antigua de ellas, fundada en 1929 por estudiantes jesuítas. Coimbra la tuvo por primera vez en 1941. Organo de estas Academias fue la revista *Volumus*, que de unos años a esta parte va tomando —lo hacemos notar con satisfacción—, un carácter marcadamente científico-misional, dirigida por el Seminario de Misiones Extranjeras de Cucujães. A ejemplo del de Cucujães hay ya en casi todos los Seminarios algunas clases de Misionología. La revista *Volumus* ha cambiado su nombre en 1961 por el de *Igreja e Missão*.

La Liga Misionera.

También se ha comenzado a trabajar dentro de las Universidades portuguesas. Los Padres del Espíritu Santo fundaron en 1940 en la de Coimbra una *Liga Misionera* con los universitarios, que organizaron dos Semanas Misionales de Estudio en 1951 y 1952. En la de 1952, celebrada en

---

[109] Se trata de la encíclica *Saeculo exeunte octavo*, del 7 de mayo de 1940, con ocasión del octavo centenario de la actividad misionera portuguesa y del tercer centenario del restablecimiento de su independencia, por la que se regulan las relaciones de la Santa Sede y el Gobierno portugués en relación con su obra colonizadora-misional.

el mes de febrero, lanzaron la idea de que la Liga de Coimbra se extendiera a los demás Centros universitarios, y que se repitieran anualmente estas Semanas de Estudio. No pudo conseguirse por el momento, pues hasta 1959 no pudo organizarse la tercera.

En cambio parece que ahora lleva camino de un desarrollo prometedor. En 1960 se ha organizado, también en Coimbra, la cuarta Semana de Estudios, pero con una particularidad especial, y es que la nueva y cuarta Semana de Estudios Misionales, o de Formación Misional, no era privativa de la Liga Misionera Universitaria, sino de la Junta Diocesana de Acción Católica. La Liga Misionera, aun realizando así sus planes de actividades, actuó más bien como mandataria de la Junta Diocesana. La razón era la siguiente: que habiendo determinado la Junta Central de Acción Católica tener para el citado curso, concretamente del 15 al 22 de enero de 1961, una Semana de Formación Misional en todas las Diócesis de la Nación, la Junta Diocesana de Acción Católica de Coimbra encargó su organización a la Liga Misionera.

Los actos de la Semana se desarrollaron en una triple proyección: religiosa, cultural y artística, con actos de piedad, conferencias misionales y una exposición de arte indígena.

El acto de clausura fue presidido por el Sr. Ministro de Ultramar. No es de extrañar que intervengan en estos actos misionales las altas autoridades del Estado, y concretamente el Ministro de Ultramar. Según el sistema portugués, los territorios ultramarinos de Portugal, que fueron un día colonias, se han transformado después en territorio metropolitano. Todos ellos forman parte integrante de la nación, y todos sus habitantes son *portugueses*, con unos mismos derechos y obligaciones. De ahí que la actividad misionera en esas provincias ultramarinas sea un campo en que vienen a coincidir los intereses de la Iglesia y del Estado. En todos esos territorios residen, pues, unos 13 millones de *portugueses*, de los que son católicos sólo tres. Es necesario transmitir a los diez restantes una sólida formación cristiana como condición indispensable para constituir todos juntos una auténtica comunidad lusitana.

Se daba la coincidencia de que el Ministro de Ultramar actual, que clausuraba la cuarta Semana Misional de Coimbra con un ardiente discurso, había clausurado también la segunda de 1952, siendo entonces Gobernador de Angola, con una lección sobre la formación cristiana de los pueblos de ultramar.

Como conclusiones prácticas de esta cuarta Semana, se tomaron, entre otras, las siguientes:

Que se emprenda por todo el país una intensa y persistente campaña de propaganda en favor de las Misiones católicas portuguesas; que se organicen, a poder ser todos los años, tanto en Coimbra como en las demás ciudades del país, estas Semanas de Formación Misionera; que se cree o se aproveche entre las ya existentes, una agencia de noticias para proporcionar noticias misionales a los órganos de información: Radio, Televisión y Prensa; que se hagan llegar el extranjero, indicando lo que

Portugal ha hecho en este terreno y lo que proyecta hacer; que los altos poderes públicos dispensen a las misiones católicas el mayor auxilio, pues ellas son el mejor medio para la elevación y formación de las poblaciones nativas; que las autoridades administrativas locales y las poblaciones europeas en general se compenetren cada vez más de sus responsabilidades cristianas y nacionales con respecto a los nativos; que se promueva la filmación de buenos documentales sobre las misiones católicas portuguesas para ser proyectados frecuentemente en las pantallas de los cines de todo el país; y que se fomenten en fin, las vocaciones misioneras, tanto para el clero secular como para el religioso y para el propio laicado misionero.

Atendiendo al plan de una Semana Misionera por las principales ciudades de la nación, siguieron el ejemplo de Coimbra algunas otras, como por ejemplo, Oporto y Lisboa.

En Lisboa se desarrollaron diversos actos en Parroquias de la ciudad y en diversos centros docentes, y el acto de clausura se tuvo en el Colegio Universitario de Pío XII. El mismo plan en Oporto, en cuyo acto de clausura intervino el Sr. Obispo de la Diócesis, cerrando su discurso y la Semana Misional con este significativo epifonema: Queremos evangelizar, pues sin Evangelio no hay civilización verdadera.

Buena perspectiva se abre, si se realizan estos planes, para la siempre tan misionera nación portuguesa [110].

La misma aceptación han tenido en algunos Seminarios, donde, como en el de Braga, se organizan estas Semanas algunos años [111]. En cuanto a la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, organizó algunos Congresos Misionales, pero de orden diocesano, para dar a conocer dicha Obra, como los de Lisboa y Braga en 1934, de Evora en 1935, y de Oporto en 1936. El primero nacional se tuvo en Fátima en 1948.

La Agencia General de Ultramar.

La producción literaria misional es de género preponderantemente popular. A eso tienden los libros editados en las tres entidades más conocidas: la Biblioteca Misionaria de los Padres del Espíritu Santo, la Editorial de Misiones de la S. P. M. C. U., y la Colecção Misionaria de los Jesuítas. Abundan sin embargo las obras de carácter *histórico* sobre las misiones portuguesas, patrocinadas y magníficamente editadas por la Agencia General de Ultramar, aneja al mismo Ministerio. En ella trabajan, activamente entre otros, el P. Antonio Brasio, con su *Monumenta Missionaria Africana*, y el Dr. da Silva Rego, con su Documentación para la Historia de las Misiones del Padroado Portugués, y con su historia de las mismas, que lleva publicados ya una docena de volúmenes. El

---

[110] Cfr. *Portugal em Africa*, 1951, pp. 43-44, y *O Missionario Cattolico*, marzo, 1961, pp. 13-16.

[111] *Ibidem*, 1950, pp. 186, y 1952, p. 122.

mismo SILVA REGO publicó en 1956 un curso de Misionología, que justifica ese nombre tan sólo en atención a los primeros capítulos, pues por lo demás no es más la relación histórica sucinta de la acción misionera de Portugal en su colonias [112]. En cambio la revista *Portugal em Africa*, publicada desde 1944, aunque estudia más bien temas africanos, pero está abierta a estudios de Misionología [113].

Suiza.

Esta pequeña nación, ubicada en el corazón de Europa, pero que se mantuvo al margen de las dos grandes guerras, ocupa hoy un puesto relevante en el campo de la Misionología, centrado sobre todo en su Instituto Misional de la Universidad de Friburgo. Muy pronto pudo constituirse una Unión Académica Misional, que es la que ha llevado el peso de todo el movimiento misionológico suizo. La iniciativa se debió a algunos profesores y estudiantes teólogos, bajo cuya dirección comenzó a aparecer, desde 1920, el famoso Anuario de la Asociación Académica en favor de las Misiones, en Friburgo, que en 1934 comenzó a salir con el título de Anuario católico de las Misiones en Suiza, publicado en alemán y en francés, y el año siguiente, 1935, pasaba a ser el órgano oficial de la Unión Misional del Clero.

Estos Anuarios constituyen un monumento suizo misional. Los anteriores a 1934, aunque publicaban de vez en cuando algunos artículos de importancia misional, pero tendían más bien a establecer un lazo de unión cada vez más vital entre la gran familia universitaria de Friburgo en la patria y en el extranjero. En cambio, desde 1934, entra ya de lleno el tema misional, insertándose por lo pronto una relación bibliográfica misional de la Suiza católica [114]. Desde 1938 se amplían los horizontes del Anuario, y entra ya toda la acción misionera suiza con sus consiguientes exigencias temáticas, fundamentales y científicas [115]. Como Suiza no entró en la guerra, pudo proseguir sin dificultad su publicación.

Otra de las actividades de la Unión Misionera Católica Suiza, fue su contacto con la Universidad de Friburgo, hasta la fundación de una cátedra misional universitaria. Venía trabajándolo desde casi su fun-

---

[112] SILVA REGO A. DA, *Curso de Missionologia*, Lisboa, Agencia Geral do Ultramar, 1956, XLV-700 pp.

[113] Cfr. SILVA ANTONIO DA, S. J., *A Actualidade missionaria de Portugal*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 267-279.

[114] Esta sección bibliográfica la ha llevado el P. BECKMANN, S. M. B., hasta 1958, y desde este año la lleva el P. SPECKER, del mismo Instituto misionero.

[115] He aquí los principales problemas tratados en los distintos años: 1938, Escuelas y Misiones; 1939, Unión en Cristo; 1940, Universalismo y Misión Mundial; 1942, Cultura e Iglesia de Misiones; 1943, Laicado misionero; 1944, Guerra y Misiones; 1945, El Misionero; 1946, La labor misionera, obra de la gracia; 1947; Las Misiones suizas; 1948, India; 1949, Japón; 1950, Africa del Norte; 1951, Africa Bantú; 1952-1953, Brasil; 1954, América Latina.

dación, pues en la relación de 1920 ya se hace alusión a este proyecto. Sólo pudo comenzar a ponerse en práctica el año 1929 con la institución de una cátedra de Historia de las Religiones, encargada al dominico P. Allo, quien daba una lección semanal de Misionología, dentro de su curso general de las Religiones. En 1938, nueva intervención de la Unión Católica Suiza Misional ante las autoridades académicas, y concesión de las mismas de una cátedra de Misionología, que fue confiada al P. Pedro Juan de Menasce, O. P., con el título de Profesor de Religión y Misionología. Se daban tres clases semanales de Misionología con ejercicios particulares.

Al año siguiente, 1939, se fundó una cátedra de Etnología, encomendada al insigne etnólogo P. Wilhelm Schmidt, quien a su vez montó el año 1942, en Posieux, junto a Friburgo, su famoso Instituto *Anthropos*, con la revista homónima, trasladada de Austria, donde había existido hasta entonces. Las dificultades que se experimentaban a causa de la guerra habían aconsejado este traslado a la neutral Suiza. Con el Instituto iba su preciada Biblioteca, que sería un gran elemento de trabajo para la Etnología y la Misionología.

Ambos esclarecidos profesores, Schmidt y Menasce, apoyados por la comprensión de las autoridades académicas, lograron llegar en 1944 a la fundación del *Instituto de Misionología*, apoyado por el Gobierno cantonal, para «venir en ayuda de las necesidades de las Misiones, aumentadas a causa de la guerra, y para asegurar al movimiento misional una segura base científica». El Instituto quedaba anejo a la Universidad [116].

El Instituto explica en dos años, divididos por semestres, todas las materias propias de Misionología y Ciencias Auxiliares, dando un Diploma a los que hayan cursado los cuatro semestres [117].

Desde 1957 promueve también, cada dos años, una Semana de Estudios para misioneros interesados. Es de notar que en Friburgo estudian bastantes universitarios de los países de misión, que siguen con interés el desarrollo de estos temas especializados [118].

---

[116] Entre los Profesores de este Instituto, podemos citar, además de Schmidt y Menasce, al P. Michels, O. P., que en 1948 sucedió al P. Menasce; al P. Hugo Hüber, S. V. D., nombrado para Etnología el año 1960; al P. Luethi, O. P., para Derecho Misional; al P. Lorenzo Kilger, O. S. B., para Historia de las Misiones; al P. Beckmann, S. M. B., para Misionografía y Metodología pastoral Misionera; al Dr. Neuwirth, para Laicado Misionero desde 1950, y al P. Capuchino Walter Bühlmann en 1953-1954, para un curso sobre Misiones africanas.

[117] *Fides*, 30-4-1960. Por ejemplo para el curso 1960-1961 ha publicado ya el siguiente programa: *Misionología:* Teología misionera, Derecho misional, Historia, Problemas lingüísticos, Sociología, Misión del laicado; *Ciencias auxiliares:* Magia de las religiones, y Religiones de griegos y romanos, Principios de Etnografía, Etnografía de Africa, Islam, La familia entre los Semitas. — *Lenguas:* tíope, arameo, tibetano, swahili, chino y japonés. *Fides*, 10-9-1960.

[118] En el semestre de 1960 había 70 universitarios oriundos de diversos países de Asia y Africa.

El Instituto Misionero de Bethlem.

En Suiza hemos de recordar además el *Instituto Misionero de Bethlem,* establecido en Schöneck, junto a Beckenried, en el lago de los Cuatro Cantones, que desde su fundación, en 1921, venía dando una selecta formación misional a todos los miembros del Instituto. Desde su misma fundación cayeron en la cuenta de la importancia de esta específica formación misional, y enviaron enseguida a uno de sus mejores sacerdotes a especializarse en Münster. Era el P. Beckmann, que después de ultimados sus estudios [119], comenzó en el curso de 1930 a 1931 a explicar sus lecciones de Misionología en el curso filosófico. De 1939 en adelante comenzaron a darse a los teólogos dos clases semanales de Pastoral misionera, y durante los cuatro años de Teología, una clase semanal de Religiones, países, historia, etc. de las misiones de China; lecciones que se extendieron luego también al Africa y Japón, a medida que el Instituto iba abriendo misiones en otros países.

Ya hemos hablado antes de la revista misional *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* que comenzaron a publicar estos Padres en 1945, en parte para suplir las otras revistas misionales desaparecidas en Italia y Alemania por causa de la guerra, y que constituye una verdadera revista científica misional. Al lado de ella publican una colección de obras misionales, que en 1960 llegan ya al volumen noveno, y una serie de cuadernos misionales, que en 1960 ha alcanzado el n. 16. Una buena contribución la de Suiza a la Misionologia moderna [120]. Tampoco puede olvidarse al P. Adelhelm Jann, O. F. M., Cap., (1876-1945), preponderantemente historiador misional, con sus historias sobre las misiones del Extremo Oriente, y su Monumenta Antoniana, aún por terminar.

Estados Unidos.

Después de haber pasado revista misional a las principales naciones europeas, sólo una revista rápida a algunas naciones de América. Nos fijaremos en Estados Unidos y Canadá, y de la América española, en Méjico y Colombia.

Vimos cómo ya en 1909 aparecieron las primeras ideas misionológicas en una revista americana, haciéndose eco de las ideas del P. Streit. Luego un largo período de innación y espera. Por fin, en 1927, la Universidad Católica de Wáshington se preocupó de dar unos cursos de Etnología a los futuros misioneros por medio de la *Catholic Anthro-*

---

[119] La tesis la hizo sobre los métodos misioneros católicos en China en los años 1842-1912, y fue publicada en 1931.

[120] Beckmann J., S. M. B., *Lo sviluppo della missionologia in Svizzera,* en «Fede e Civiltà», 1960, pp. 297-309.

pological Conference, a cargo de JOHN M. COOPER, que los prosiguió hasta su muerte, en 1949.

El interés misional cuajó muy pronto en algunas Universidades, en las que diversos alumnos escogían temas misioneros para sus tesis doctorales [121].

LA MISSIONARY ACADEMIA STUDIES.

También en los Seminarios existían Academias Misionales. Precisamente para darles más vida, y con miras a una mejor formación misional del clero, la Obra de la Propagación de la Fe decidió publicar una serie de folletos, a razón de ocho por año, sobre estudios misionales, que sirvieran de base para el desarrollo de temas similares en Círculos y Academias misionales. Así nacieron en 1943 las *Missionary Academia Studies*, con el fin también de fundar Academias en todos los Seminarios de la nación. Pudieron publicarse unos 50 folletos hasta 1949 sobre temas de apostolado misionero: Sagrada Escritura, Historia misional, Misionografía, Religiones principales del mundo, diversas formas de apostolado, como educación, catequética, labor social, de caridad, etc. Para 1950 se habían publicado ya folletos suficientes para los seis años que duraba la formación en el Seminario.

Cesó entonces la publicación de estos folletos, pero apareció con la misma finalidad la nueva revista trimestral *Worldmission*, cuyo primer número apareció en septiembre de 1950 con el título de *Mission Studies*, que cambió por el de *Worldmission* en el número siguiente, publicado en diciembre de 1950. Revista de carácter no científico precisamente, pero sí de alta vulgarización misional, publicada bajo los auspicios de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, y dirigida por el famoso Obispo Auxiliar de Nueva York, Mons. FULTON SHEEN [122].

Por su parte la Unión Misional del Clero, que por cierto no ha tenido mucha aceptación en los Estados Unidos, eclipsada en parte por la pujanza admirable de la Obra de la Propagación de la Fe, publicó en 1948, en el Boletín de la asociación, una serie de números especiales de temas misionológicos para la mejor formación del clero. Ese mismo año el *Franciscan Institute*, de Nueva York, fundaba también una colección de estudios misionales [123]. El Seminario de Misiones Extranjeras de Maryknoll existe desde 1911.

Por otra parte, varios misionólogos norteamericanos, como los Padres EDWARD MURPHY, S. J., JOHN CLARKSON, S. J., O'CONNOR y LAWLOR,

---

[121] El P. MENASCE hace un recuento de ellas, desde 1935 hasta 1946 en las diversas Universidades de Estados Unidos y Canadá, hasta 71 en total, unas católicas y otras protestantes. Cfr. *La Missiologie dans les Universités des Etats Unis*, NZM., 1947, pp. 146-148.

[122] MURPHY EDWARD, S. J., *Mission Activity of the United States of America in our Times*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 1-30, 21-22.

[123] SEUMOIS, *Introduction*, p. 456.

han publicado también diversas obras de teología misional [124], y el P. CONSIDINE es el fundador de la gran agencia misional Fides.

También se han organizado Cursos y Congresos misionales para una formación más adecuada de los misioneros. Durante los veranos de 1945 y 1946 la Asociación misionera de los Jesuítas americanos los organizó en la Universidad de San Luis: cursos de los aspectos económicos y sociales en las tierras de misión y métodos diversos para mejorarlas. Durante varios años viene dando cursos diversos y de distinta duración la Universidad jesuítica de Fordham, con la cooperación incluso de algunos profesores no católicos, y con profesores del Centro Ruso de la misma Universidad, sobre aspectos sociales, políticos y culturales de los diversos países del mundo. El curso de 1954 tuvo seis semanas de duración, con una asistencia de 66 oyentes, entre religiosos y seglares. Curso que sigue organizándose todos los veranos [125]. Finalmente hace un par de años comenzó un Instituto de Misionología en la Universidad Católica de América, en Wáshington.

Canadá.

Más importancia han tenido y tienen los estudios misionológicos en el Canadá. En 1927 organizaron los Padres Franciscanos una Semana Misional de Joliette para celebrar el séptimo centenario de la muerte de San Francisco de Asís. En 1930 una nueva Semana Misional, con exposición misional adjunta, con un éxito esperanzador gracias a la colaboración de las Congregaciones misioneras y a conferenciantes eminentes, como el jesuíta P. DONCOEUR [126].

En 1932, la recién fundada *Revue de L'Université d'Ottawa*, que estaba en su segundo año de publicación, publicaba un artículo del Padre PERBAL sobre Misionología [127]; el autor se quejaba de que la nueva ciencia no encontrara la debida aceptación en muchos misioneros.

EL INSTITUTO MISIONAL DE OTTAWA.

Este mismo año, el P. DESCHÂTELET, O. M. I., actualmente Superior General de su Congregación, inauguraba en Ottawa la enseñanza de

---

[124] MURPHY E. L., S. J., *Teach ye all Nations. The Principles of catholic Missionary Work*, New York, 1958, Benziger Broos, X-234 pp.; CLARK FRANCIS X., S. J., *The Purpose of Missions. A Study of Mission Documents of the Holy See*, 1909-1946, New York, 65 pp.; O'CONNOR, *The Purpose of the Missions*, en «The American Ecclesiastical Review», 1951, vol. 124; etc.

[125] *Fides*, 9-10-1954.

[126] BOUCHARD JEAN, S. J., *Gli Studi missionari nel Canada*, en «Fede e Civiltà», 1960, 310-313, p. 310.

[127] PERBAL A., O. M. I., *La science des Missions*, en «Revue Université d'Ottawa», 1932, pp. 34-46 y 173-191. En los números siguientes fueron apareciendo nuevos artículos del mismo autor.

la Misionología con varias clases semanales a los estudiantes de Teología. El mismo organizó también, en 1934, la Primera Semana de los Estudios Misionales del Canadá, sobre Introducción al problema de las Misiones, que tuvo lugar en Ottawa; y la segunda, celebrada en Québec el año 1936, sobre el tema general de la Conversión de los Infieles.

En la de 1934 intervino el propio P. PERBAL con un estudio sobre la ciencia de las Misiones [128].

En 1936 el P. ETIENNE CHAMPAGNE, O. M. I., recientemente laureado en Misionología en el Colegio de Propaganda de Roma, sucedió en la cátedra el P. DESCHÂTELET, que con nuevos impulsos fue avanzando hasta la creación, en 1948, del Instituto Misional. Suyo es también el Manual de Acción Misionera, publicado en 1947 [129].

Este *Instituto Misionológico* de la Universidad de Ottawa tiene como fin promover el estudio de los problemas misionales, conforme a las directrices de los últimos Papas, y ofrecer a todos los misioneros, sacerdotes, religiosos y seglares, un instrumento de formación especializada y un medio de cultura apostólica profunda. Para este fin presenta dos series de cursos: la segunda, de especialización misionera, llamado «*curso práctico*», con duración de uno o dos años, según que se trate de Licencia o de Doctorado en Filosofía con especialización de Ciencia de las Religiones. La primera serie, en cambio, prepara para el Doctorado en Teología con especialización en Misionología [130].

Los alumnos del curso trienal deben haber completado antes sus estudios teológicos. Los misioneros y sacerdotes que no aspiran al Doctorado, pueden asistir como oyentes. El curso de un año presupone también, en los sacerdotes, el haber terminado la Teología, y en los seglares un nivel académico de instrucción que los haga aptos para seguirle con provecho. Entre los profesores de los primeros años podían contarse misionólogos tan conocidos como los PP. CHAMPAGNE, GUY DE BRETAGNE, FERNANDO JETTÉ y ANDRÉ SEUMOIS, todos ellos Oblatos de María Inmaculada [131].

---

[128] PERBAL, *La missionologie et les semaines missionologiques; introduction au problème des Missions; Sémaines d'études missionnaires du Canada*, Ottawa, 1934, pp. 41-56. Este artículo fue reproducido en «Etudes Missiologiques», 1935, pp. 1-15.

[129] CHAMPAGNE ETIENNE, O. M. I., *Manuel d'Action Missionnaire*, Ottawa, 1947, Editions de l'Université, 822 páginas, y varias más de estadísticas.

[130] He aquí un recuento de las disciplinas que se explican: Introducción a la Misionología, Teología de las misiones católicas, Misionología pastoral, Derecho misional, Catequética y Pedagogía misional, Historia de las Misiones, Metodología misionera, Cuestiones de Sociología, Etnología cultural, Historia de los países de misión, Historia comparada de las Religiones, Misionografía, Formación del Clero nativo, Apostolado seglar misionero, Espiritualidad misionera, Cuestiones de Psicología experimental, Curso práctico de Medicina, Misiones Protestantes, Lenguas extranjeras. Algunos cursos son obligatorios, otros de libre elección; las clases semanales son 18. Cfr. SAINT DENIS, O. M. I., *The Course of Missiology at the University of Ottawa*, en «Worldmission», 1951, n. 1, pp. 108-109.

[131] Otros profesores han sido los PP. PABLO DUMONCHEL, ANTONI TOUPIN, FER-

Paralelamente a la enseñanza se desarrolla también la investigación científica. Funciona un Centro antropológico para el estudio sóbre todo de los indios y esquimales del Canadá. Las Semanas de Estudios Misionales siguen celebrándose normalmente; ha habido ya nueve: En Québec, en 1949, sobre el valor religioso de las religiones paganas; en Montréal, en 1950; en Saint-Hyacinthe, en 1951; en Edmunston, en 1952; en Lévis, en 1953, etc. Por fin, el mismo Instituto Misionológico organizó un curso de Pastoral misionera en 1958-1959, y viene desarrollando desde 1950 una serie de cursos de iniciación para el ministerio pastoral en la América española.

La Unión Misional del Clero tiene también sus propias actividades. Su primer Boletín, publicado ya en 1925, cambió el título en 1949 por *Prêtre et Missions*, y nuevamente, en 1957, por el actual de *Messages*. A su cargo corren las Jornadas Anuales de Estudios Misionales para teólogos, seminaristas y religiosos, que vienen celebrándose desde 1950 en diversas ciudades.

El centro de Estudios Misioneros del P. Bouchard.

Ultimamente hemos de consignar el recientemente fundado *Centro de Etudios Misioneros*, establecido en Montréal; fue fundado en 1958 a petición de algunas organizaciones misionales con el fin de dar a los futuros misioneros los medios necesarios para iniciarse en los grandes problemas de las Misiones y prepararse para el apostolado. Con ese fin su Director, el P. Juan Bouchard, S. J., que había conseguido el año anterior su Doctorado en Misionología por la Gregoriana de Roma, había podido reunir pacientemente un buen conjunto de libros y revistas misionales; todos los sábados, por las tardes, tienen lugar los cursos para dar a los futuros misioneros una formación científica de base en las diversas ramas de la Misionología: Teología, Espiritualidad, Metodología, problemas actuales, Historia de las Misiones, Misionografía, Historia de las religiones y Etnología. Se completan con conferencias de misioneros conspicuos de paso por Montréal. El director del Centro repite sus lecciones los domingos en Québec, a petición del Presidente Nacional de la Obra de la Propagación de la Fe. Así mismo, por encargo de Mons. Roy, Arzobispo de Québec, visita los Seminarios mayores y Escolasticados para orientar a los alumnos en sus estudios misioneros [132]. En junio de 1960 terminó su segundo curso, con una asistencia de unos 300 oyentes, pertenecientes a 20 Congregaciones religiosas o Asociaciones misioneras. Su biblioteca posee ya más de 7.000 volúmenes y 120 revistas [133].

---

nando Proulx, Charles Garant, Jean Lessard, también Oblatos, y algunos otros seglares. Cfr. Saint Denis, l. c., p. 109.

[132] Bouchard J., l. c., p. 312.

[133] *Fides*, 27-8-1960.

Méjico.

Muy brevemente unos datos tan sólo de dos naciones de la América española que más se distinguen por su movimiento misional. Méjico ha tenido que soportar en nuestros últimos tiempos grandes dificultades y persecuciones religiosas, que han impedido el desarrollo misional. La Unión Misional del Clero entró por primera vez en la Diócesis de Zamora el año 1931. El fruto máximo de esta Asociación ha sido, como veremos en seguida, la fundación del Seminario de Misiones. Ella y las Obras Misionales Pontificias son las organizadoras de los Congresos Nacionales de Misiones, que se celebran cada cinco años. El primero se tuvo en Guadalajara, en 1942, el segundo en Puebla, en 1947, y el tercero en Monterrey, etc.

El *Seminario de Misiones Extranjeras,* bajo el patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe, quedó erigido el 7 de octubre de 1949, con el fin de trabajar en la formación de los sacerdotes mejicanos en favor del mundo infiel, y como fruto de los dos primeros Congresos Nacionales de Guadalajara y Puebla, en 1942 y 1947 respectivamente.

Entre la juventud hay que señalar a la Liga Misional de Estudiantes, ideada por la Unión Misional del Clero. Comenzó a existir el 8 de junio de 1951, extendiéndose inmediatamente por varios colegios de la capital. El 8 de septiembre del mismo año celebró su gran primera Asamblea General, con una asistencia de mil estudiantes [134].

Colombia.

La Unión Misional del Clero tiene gran empuje en Colombia, y ella centra por lo común todo el movimiento misional, pues a ella pertenecen las tres cuartas partes, al menos, de todos los sacerdotes seculares del país. Primer fruto de su actividad fue el establecimiento de la Obra de la Propagación de la Fe en todas las Parroquias de la nación. Luego los innumerables centros misionales erigidos en los Seminarios, donde se estudian los problemas misioneros; después el curso de Misionología que se da en casi todos ellos; las Semanas de Estudio Misionales, y la celebración de la Jornada Misionera Sacerdotal.

La obra más importante es sin duda en el *Seminario de Misiones Extranjeras de San Francisco Javier,* establecido en Yarumal, y primero de su género en toda América. Fue fundado en 1927, el día 3 de julio, por iniciativa del que luego había de ser Obispo de Santa Rosa, Mons. Miguel Angel Builes. En sus primeros treinta años (3 de julio de 1957), había dado a la Iglesia 2 Obispos, 2 Prefectos Apostólicos, 112

---

[134] *Fides,* 15-9-1951; Ríos Alejandro, *México misionero,* en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 281-301.

sacerdotes y 33 hermanos [135]. En 1960 contaba con 187 miembros, entre sacerdotes, teólogos y coadjutores. Sus candidatos reciben una formación misional adecuada para el ejercicio de sus ministerios en las cuatro misiones que actualmente tiene confiadas [136].

---

[135] *Fides*, 25-5-1957.

[136] *Fides*, 26-3-1960; Arango Uribe José, S. J., *El Movimiento Misional en Colombia*, en «Studia Missionalia», 1954, vol. VIII, pp. 91-132.

V

¿MISIOLOGIA O MISIONOLOGIA?

Diversas denominaciones iniciales.

Si la ciencia de las Misiones como tal, es moderna, lo es más aún el nombre. En un principio, como la realidad, también el mismo nombre pasó de Alemania a los países latinos. Para los alemanes no había dificultad, ellos mismos lo tomaron de los protestantes. La lengua alemana es rica en la formación de compuestos, que se forman de una manera mecánica y artificial. Por eso no hallaron dificultad en expresar con un solo vocablo la expresión de toda la realidad o ciencia misionera. Dos eran los términos que habían de entrar en la composición: *Misión* y *ciencia;* unidos ambos y terminados con el sufijo propio de estos términos abstractos, dio sencillamente el nombre a la nueva disciplina: *Missionswissenschaft*, esto es, *Ciencia misionera: Missions*, por misiones; *wissen*, por ciencia, o conocimiento, o información, y *schaft*, sufijo propio en la formación de estos términos abstractos. Así la denominaron en un principio, y así siguen denominándola hoy, sin otras discusiones o interferencias de nombre. Lo habían utilizado los protestantes primero, y no tuvieron reparo en ir utilizándolo también los católicos.

Ya desde un principio habló el P. Streit de *Missionskunde*, y más concretamente de *Theologisch-wissenschaftliche Missionskunde*, es decir, conocimiento o ciencia misionera, y ciencia misionera teológico-científica [1], con relación especialmente a la *teología* misionera, y utilizando para todo el conjunto de la nueva ciencia los términos *Wissenschaftliche Missionskenntnis* (conocimiento científico de las misiones), o *Wissenschaftliche Missionstudium* (estudio científico de las Misiones).

El término *Missionswissenschaft*, que es el que hoy persevera, lo usó también el mismo Streit por primera vez, aunque en forma adjetivada, a propósito de una revista misional que se echaba de menos entre los católicos: *Missionswissenschaftliche Zeitschrift* [2]. Esto era el año

---

[1] Streit, *Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde*, en «Der Katholische Seelsorger», 1909, p. 4

[2] *Ibidem*, p. 14.

1909, y ya desde esa época ha quedado consagrado el término *Missionswissenschaft* en la nomenclatura alemana [3].

En los primeros años tampoco hubo problema para las demás naciones; como de Alemania pasó a ellas la realidad, pasó también, sin más, la escueta tradición del nombre: en Francia era la *science des Missions*, en Inglaterra la *Missions Science*, en Italia se hablaba en 1912 de *Studi Missionari* (estudios misioneros), aunque no referidos precisamente al nuevo movimiento misional alemán, sino más bien a las Semanas de Etnología religiosa de Lovaina. En España encontramos ya desde 1914 la expresión *Ciencia de las Misiones*, que no es más que la traducción exacta del término alemán. Y así en las demás naciones. Pero muy pronto se hizo pesado el uso de varios vocablos, y se fue a la concreción de uno solo, que expresara la nueva ciencia, y surgieron *Misionología* o *Misiología*, según las diversas naciones. Veámoslo primero por separado.

Holanda.

Parece haber sido Holanda la primera nación que utilizó el término *Misiología*, que era un neologismo bien corto y nuevo para designar la nueva ciencia. Los católicos habían comenzado a hablar de *Missiewetenschap* (ciencia misionera), para designar la disciplina que estudiaba las misiones católicas, en contraposición a los holandeses protestantes, que solían designarla con el vocablo compuesto de *Zendingswetenschap*.

En 1915 escribe el P. L. Van Rijckvorsel, S. J., su folleto *Missie en Missieactie*, que inicia el movimiento misional católico holandés, y en él, ya desde sus primeras líneas del prefacio, aparece un nuevo término que sustituye al alemán y a su gemelo el holandés, utilizado hasta entonces. Este término era el de *Misiologie*, esto es, el tratado de la misión, en un solo vocablo compuesto: *Misiología*. De Holanda había de pasar después a las demás naciones, contra el parecer de aquéllos que asignan la paternidad del nuevo vocablo al belga P. Charles. El mismo P. Van Rijckvorsel forjó por sí mismo el primer derivado: de *missiologen*, que habían de traducir naturalmente por *misiólogos* las demás naciones. Los nuevos vocablos traspasaron las fronteras de Holanda y llamaron la atención incluso del Dr. Schmidlin, que ya en 1919 los utilizó llamando *der Missiologe* al misionólogo [4]. Para estas fechas ya era plenamente utilizado en Holanda.

Por lo demás, en esta nación no había problema que originara discusión en la formación del nuevo neologismo. Veremos que en las demás naciones, en todas ellas, si excluímos quizás a Bélgica, habrá una polémica y discusión sobre si habrá de utilizarse *misiología* o *misio-*

[3] Seumois, *Introduction...*, p. 85.
[4] Schmidlin, *Missionswissenschaft und Missionspraxis*, Aachen, 1919, p. 11.

nología, versando la discusión primero sobre la conservación o no de la **n**, y segundo sobre la adición o no de la **o**. Como decimos, para Holanda no existía este problema, como tampoco lo existiría para sus afines los flamencos (tengámoslo en cuenta para el caso belga). Era natural que no existiendo esta **n** en los términos originarios de Holanda y zona flamenca de Bélgica, no vieran sus primeros forjadores la necesidad de que apareciera expresa esta **n** de Misión. En efecto, los holandeses y flamencos prescinden totalmente de la **n** temática de estos substantivos, diciendo *Actie*, *Missie*, por *Acción* y *Misión*. La **n** en cambio se conserva en los idiomas latinos, con exclusión de Portugal, que la elimina en su vocablo *Misões*, aunque conserva la *nasalidad* en la pronunciación, reliquias evidentes de la **n** perdida. Es natural, pues, que Holanda utilizara entonces, y siga utilizándolo aún, *misiólogos* y *Misiología*.

Bélgica.

Aunque originario de Holanda, como acabamos de ver, pero fueron los belgas los que dieron carta de ciudadanía a este término de *Misiología*. En Bélgica se usó ya desde un principio, y ha venido utilizándose así desde entonces sin ninguna fluctuación. Es verdad que en Bélgica se usa en gran escala el francés; idioma que conserva la **n** temática en la palabra *misión*. Pero tengamos en cuenta que se usa también el flamanco, más afín al holandés, y que los que habían de dar la impronta al nuevo término, vivían en Lovaina, en plena tierra flamenca.

Ya en 1922 aparece el término *Misiología* en francés con ocasión del Congreso Misional de Utrecht, y desde el año siguiente, con ocasión de las famosas Semanas *Misionológicas* de Lovaina. El programa de estas Semanas había sido ampliamente difundido por todas partes, lo que contribuyó a difundir también el mismo término por otras naciones latinas. Su principal sostenedor, hasta el punto de que muchos le atribuyen incluso la paternidad, fue el conocido misionólogo P. Pedro Charles, S. J. El contribuyó como el que más a la difusión del nuevo término en las naciones de lengua francesa, y en virtud de la anarquía y confusionismo del lenguaje producidos en otros países por escritores que, sin preocupación alguna de orden filológico, y llevados por razones de mayor facilidad, fueron adoptando la terminología francesa.

Razones del P. Charles.

El mismo Charles admitía que desde el punto de vista de la corrección filológica, era vituperable este término de *Misiología*. La palabra Misión no podrá perder su **n** final al entrar en composición, ni dejar sin apoyo sus dos vocales terminales. El término *logia* procedía del grie-

go, el término *misión* del latín, y la yuxtaposición de ambas, no podía menos de resultar violenta.

Recogió CHARLES la dificultad y procuró resolverla en sus célebres Dossiers [5]. El fin del lenguaje es hacerse entender: la corrección gramatical no es más que un *medio*. Aquí conviene recordar una vez más el principio del Evangelio de que «el sábado es para el hombre, y no el hombre para el sábado». El vocabulario corriente, añadía, y aun los diccionarios, han ratificado las palabras *burocracia y burócrata*, que desde el punto de vista etimológico, son monstruos tan disformes como el anodino *Misiología*. Los italianos, continúa, han añadido una vocal de apoyo a misiología y han hecho *Misionología*, que tampoco es más feliz, y que en tiempos en que el *cinematógrafo* ha llegado a ser *cinema* y luego *cine* a secas, tiene el inconveniente de ser larga.

Tampoco le arredra la dificultad de que la Comisión del Diccionario francés rechazara en 1928, al tratar la letra M, el nuevo vocablo *Misiología* porque decía CHARLES que había rechazado también el adjetivo «*misionero*», siendo así que todos los periódicos y revistas, y aun los mismos académicos, hablaban y escribían sobre el apostolado misionero de Francia, sobre las Congregaciones misioneras, y por todas partes iban celebrándose exposiciones de carácter misional.

No creía faltar al respeto a la noble Institución creada por RICHELIEU si no la consideraba como tribunal de última instancia. Por lo demás, si la Academia francesa se negaba a admitir la nueva palabra, los dos Decretos reales de Bélgica la habían consagrado por su parte, bajo la firma del rey ALBERTO y del Primer Ministro de su Gobierno [6].

CHARLES, pues, se inclinaba decididamente por *Misiología*, más que todo en razón de su brevedad. Postura que siguió entonces y ha seguido sin fluctuaciones después toda la escuela belga.

Italia.

Hemos visto cómo CHARLES hacía alusión al término *Misionología* de los italianos. Es verdad, ya en 1921 el propagandista de Misiones, HUGO MIONI, titulaba uno de sus libros con el nuevo título de *Manuale di Missionologia* [7].

No daba explicación ninguna sobre el empleo del nuevo término, aunque de hecho no aparecía más que una sola vez en el texto, cuando decía que «en estos últimos tiempos se habla mucho de una ciencia de las Misiones, de una *Missionologia*, y no sin razón (p. VIII). En cambio traducía al italiano el título de la revista *Zeitschrift für Missionswissenschaft: mensile di scienze missionaire:* Mensual de ciencias misioneras.

---

[5] *Dossier*, I, *La Missiologie*.

[6] Decreto del 4 de septiembre de 1928 creando el Instituto Real Colonial belga, artículo 4, párrafo 1.

[7] MIONI UGO, *Manuale di Missionologia*, Milano, 1921.

¿Dónde halló MIONI el nuevo término? La *Rivista di Studi Missionari*, al menos hasta 1921, únicamente empleaba *Scienza Missionaria*, *Scienza delle Missioni*, *Studi Missionari* o *Studiosi delle Missioni*, refiriéndose a los estudiosos de temas misionales. Esta revista, que en septiembre de 1923 cambió su título por el de *Rivista dell'Unione Missionaria del Clero d'Italia*, comenzó ya a utilizar el término de MIONI [8].

Un gran defensor del nuevo término empleado por MIONI fue desde el primer momento el gran misionólogo P. JUAN BAUTISTA TRAGELLA, del Seminario de Misiones Extranjeras de Milán, y fiel discípulo del Dr. SCHMIDLIN. Este, al recensionar la obra de MIONI, censuraba el término de *Misionología*, pues ya hemos visto que le agradaba el término holandés. No le siguió en esta postura TRAGELLA, quien, en el mismo 1923, se pronunciaba netamente por *Misionología:* «Yo estoy por *Misionología*, no por misiología ni por ciencia de las Misiones» [9]. Tampoco apuntaba la razón, pero tomaba la palabra misionología en un sentido general como el conjunto de la ciencia misionera, y en un sentido más restringido como teoría misional en oposición a la historia de las Misiones. Vemos, pues, que es en 1923 cuando comienzan las discusiones en torno al término que conviene emplear para designar la ciencia misionera.

En 1928 entra en Italia seriamente el neologismo rival. En efecto, CESARE CARMINATI publicaba una obra con el siguiente título: Corso di Conferenze missionarie. Compendio di *Missiologia* [10]. Al hacer el propio TRAGELLA una recensión de esta obra, corregía el título y lo reseñaba como Compendio di *Missionologia* [11]. CARMINATI se mantuvo, y en la edición de 1929 reafirmaba Compendio di *Missiologia* [12]; pero en 1941, al publicar una nueva obra, ya aceptaba el término general italiano, pues la titulaba: Il Problema Missionario. Manuale di *Missionología* [13].

TRAGELLA seguía defendiendo su postura en 1930. Entre ambos vocablos prefería *Misionología* como más correcto desde el punto de vista filológico, pues resultando de la unión del tema del primer componente, *misión*, que comprende también la **n**, con el segundo *logos*, era la forma más comúnmente aceptada en la formación de los compuestos, como estomatología, climatología, etc.; y no estomalogía, climalogía, etc. [14].

Francia.

En Francia estuvieron dudosos durante algunos años sobre el término Misiología por las famosas Semanas Misionales de Lovaina, pero no acababa de agradarles por no ser un término formado precisamente

[8] SEUMOIS, *Introduction*, p. 87.
[9] Cfr. U. M. C., 1923, p. 243.
[10] Bérgamo, 1928, 400 pp.
[11] Cfr. *Le Missioni Cattoliche*, 1928, p. 185.
[12] Bérgamo, 1929, 406 pp.
[13] Roma, 1941, XXII-476 pp.
[14] TRAGELLA, *Avviamento allo Studio delle Missioni*, Milano, 1930, p. 38, n. 1.

en Francia, razón suficiente por la que debería entrar en discusión. Intentaron buscar otros vocablos aptos, pero sin resultado positivo, como atestigua el P. CAVALLERA, quien por su parte sugería *Misionilogia*, en 1926: «Me propongo, decía, dar a conocer aquí... esta *Missionswissenschaft*, para la que no tenemos aún los franceses un término apropiado. Se ha buscado, en efecto, y hasta ahora no puede decirse que se haya encontrado uno satisfactorio. El más sencillo y más conforme a la etimología y a las costumbres lingüísticas sería o apostología (como teología) o apostólica (como retórica); pero han parecido demasiado imprecisos para restringirlos a la evangelización especial de los no cristianos. Se han fijado en el término híbrido de *misiología*, adoptado en Bélgica, pero hay que confesar que no es bien aceptado y que la analogía lingüística pediría más bien *misionilogia*» [15].

Así el P. CAVALLERA. Pero mientras su sugerencia quedaba en el vacío, iba siendo aceptado cada vez más el término belga-holandés de *misiología*. En 1928 lo emplaba ya, sin especial repugnancia GEORGES GOYAU, aunque con cierto escepticismo. A propósito de la fundación de una cátedra de Misionología en Lovaina, escribía ese mismo año: «*Misiología:* es un término bien discutido; nacido de un matrimonio forzado entre una raíz latina y otra griega, no tiene, sin duda alguna, muchas probabilidades de vida. Pero, piénsese lo que se piense de este vocablo, el movimiento de *misiología* de que Bélgica se honra, marcará un hito en la historia religiosa» [16].

Este escepticismo de GOYAU no cuajó en Francia, y el término *misiología* iba ganando terreno en la empeñada batalla, como escribía en 1931 el P. O'REILLY [17]. Ya vimos cómo en 1928 lo había rehusado el Diccionario de la Academia Francesa.

Pero en 1934 aparece también el término *misionología*. Se debía a la traducción de la obrita *Avviamento allo studio delle Missioni*, de TRAGELLA, que en francés llevaba este título: *Introduction à la missionologie*. Fue publicado en 1934 como suplemento a la revista de la Unión Misional del Clero de Francia. Se notó en seguida una reacción y se multiplicaron las discusiones, por lo que la editorial hubo de hacer una aclaración en la que no ocultaba sus simpatías por *misiología*. Se debía sobre todo a una intervención de GOYAU, que prefería este término al anterior: «No es cuestión de lingüística, precisaba GOYAU, sino de teratología... Si hemos de escoger, prefiero más sin **no** que con **no** [18]. Según estas apreciaciones de GOYAU, se escogió para Francia el sin *no*, y por tanto el término *misiología*.

A pesar de ello, precisamente por entonces mismo, comenzó el Pa-

---

[15] CAVALLERA FERDINAND, S. J., *La science des Missions*, en «BullLittEccl.», 1926, pp. 7-8.

[16] GOYAU GEORGES, en «Le Correspondant», 10 marzo 1928, p. 752.

[17] O'REILLY PATRICK, *Les études missionnaires en France*, en «Revue de l'Histoire de l'Eglise de France», 1931, n. 18, p. 170.

[18] Cfr. UMCFr., 1934, avril, p. 162.

dre PERBAL a usar *misionología:* era el propio año 1934, y la Unión Misional del Clero de Francia, que editó su obra de Misionología [19], insertó la nota siguiente: «El autor ha adoptado el vocablo *misionología*, que desde el punto de vista lingüístico, es la forma más correcta. Otros autores dicen *misiología*, que aun no siendo de formación científica, es, en francés al menos, de aire menos solemne, de pronunciación más fácil y, según nos parece, de uso más corriente. No se extrañará ninguno de encontrar en la revista una u otra forma de esta palabra y sus derivados. Cada autor tiene plena libertad de elegir lo que quiera» [20].

Hemos de hacer notar que el P. PERBAL había pasado los años anteriores en Italia, donde se usaba preferentemente misionología.

Todavía más, en 1939 publicó el mismo P. PERBAL su obra *Les Missionnaires Français et le Nationalisme*, y le pidió un prólogo al conocido cardenal BAUDRILLAT, de la Academia Francesa, y Rector del Instituto Católico de París. Pues bien, en ese prólogo habla el Cardenal de la ciencia de la *Misionología*, de los primeros *misionólogos* alemanes, de los *misionólogos* protestantes [21].

Es el término que prefiere PERBAL, como puede verse en sus obras y en sus numerosos artículos. Y se reafirmaba en ello en dos cartas que, a petición del destinatario, escribió al portugués PORFIRIO GOMES MOREIRA, que quería escribir precisamente sobre este tema en la revista Lumen [22].

En la primera le decía: «El término *misionología*, más generalmente usado en España y en Italia, menos en Francia y en el Canadá, y de ningún modo en Bélgica, se opone a *misiología*, cuya paternidad parece atribuirse al P. CHARLES, y que en todo caso defiende con encarnizamiento». Aduce a continuación las pruebas con que defiende *misionología* y continúa: «*Misiología* es por el contrario anti-filológico y añade un barbarismo al hibridismo». Y termina: «El P. CHARLES ha confesado que *misionología* es el término más correcto. Como es el defensor más acérrimo del otro término, ya sabe uno qué escoger siguiendo sus preferencias: corrección y facilidad» [23].

En la segunda carta dice: «Si de hecho, el primero que empleó el término *misiología* es un holandés, tiene excusa; pero el genio de nuestras lenguas latinas no lo sufre con tanta facilidad. Hay sin duda otras cuestiones más importantes que estudiar, pero no hemos de desdeñar en detenernos un poco de tiempo también en estos detalles» [24].

El mismo PERBAL, en los apuntes dactilografiados que daba a sus alumnos del Pontificio Colegio Urbano de Propaganda Fide sobre su

---

[19] Se trata de *Premières leçons de théologie missionnaire*, París, 1937.

[20] PERBAL ALBERTO, *Premières leçons...*, p. 7, n. 1.

[21] PERBAL, *Les Missionnaires Français et le Nationalisme*, 1939, pp. 9 y 10.

[22] Cfr. GOMES MOREIRA, *Missiologia ou missionologia?*, en «Lumen», 1949, páginas 201-202.

[23] *Ibidem*, p. 202.

[24] *Ibidem*.

curso en latín: *Institutiones Missionariae seu Introductio in Missionologiam*, da algunos detalles más de interés. «*Misionología*, dice allí, procede de dos vocablos: *missio*, *missionis*, del latín, y *logos*, *logia*, del griego. Hemos de notar ya aquí que hay cierta anomalía en la unión ilegítima de palabras tomadas de idiomas entre sí distintos. Pero lo encontramos también en otras palabras modernas, como automóvil, o terminología.

Otros han añadido otro barbarismo aún: han mutilado la primera palabra, haciendo desaparecer la última letra de la original *misión*, y forjando un nuevo vocablo en contra de las normas filológicas que dirigen el uso común en la formación de las palabras compuestas: misiología, misiológico, misiólogo. Jamás se ha dicho estomalogía, climalogía, angelogía, sino estomatología, climatología, angelología, etc. Invocan como razón la facilidad: que la pureza en el decir es medio y no fin; que el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado.

Otros prosiguieron sus investigaciones y han encontrado unos vocablos inauditos e increíbles: *Evangelistología*, *apostología*, *apostolodicea*, *ceryctica* (de Kerus: pregonero), *halieútica* (de halieus: pescador), *agrica* (aludiendo al campo misional), *auxanica:* (de auxesis: aumento), *thetica* o *prosthetica* (adición), *plethunica* (de plethor: plenitud), *orgánica*, *apostólica*, *missionica*, *propagandica*, etc.[25].

A pesar de los esfuerzos de PERBAL, en Francia se utiliza casi exclusivamente el término de *Missiologia*.

España.

En España, hasta 1929 no había controversia, pues se empleaba unánimemente, desde 1914, la expresión *Ciencia de las Misiones*. La controversia comienza en 1929 con la revista *Illuminare*, órgano de la Unión Misional del Clero de España, que comienza a utilizar el término *misionología*[26], y por cierto con tanto ardor, que traduce por sección *misionológica* la sección *misiológica* del *Musseum Lessianum* de Lovaina.

El primer Congreso de Ciencia Misionera, convocado en Barcelona para 1929, lleva como título *Semana de Misionología*. En cambio el año 1930 se opera un cambio radical. La misma revista *Illuminare* publica dos artículos de *Misiología*[27]; y la segunda Semana Misional de Barcelona (29 junio-6 julio), se convierte en Semana de *Misiología*. La Asociación AFEME, recientemente creada, se transforma en Asociación para el Fomento de los Estudios Misiológicos en España; y de *misiología* comienza a hablar el conocido misionólogo P. Pío DE MONDREGANES[28].

---

[25] Citado por GOMES MOREIRA, l. c., pp. 202-203.

[26] Cfr. «Illuminare», 1929, p. 131.

[27] «Illuminare», 1930, pp. 44-45.

[28] *La enseñanza científica de la Misiología en la carrera eclesiástica*, en «Bibliotheca Hispana Missionum», t. II, 1930, pp. 7-21.

En seguida un nuevo cambio. Ahora es la revista de los Padres Franciscanos «*Las Misiones Franciscanas*», la que en mayo de 1930 se plantea el propio problema: *Misiología* y *misionología* [29], y discurre el autor anónimo: «De ambas maneras se dice en castellano, pero *misiología* es artículo de importación, como lo declara la doble *ss* que lleva siempre en el extranjero; y *misionología* es de producción nacional y de formación más lógica y más clara para las gentes de lengua española, francesa, alemana, italiana e inglesa». Ciertamente que el argumento que aduce de la doble *ese* para calificar a *misiología* de importación extranjera, tiene bien poco valor.

INTERVENCIÓN DE ROBLES DÉGANO.

El autor de estas apreciaciones quiso quedar en el anonimato. En cambio, a fin de buscar una solución satisfactoria, se acudió a un gran filólogo y gramático, D. FELIPE ROBLES DÉGANO, que envió su parecer a la dirección de la revista *Illuminare*. Esta revista lo publicó en su número de Marzo-Abril de 1931 [30].

Al publicarlo acompañaba la Redacción el artículito con esta nota: «Publicamos con suma complacencia el artículo que nos envía el eminente gramático y filólogo D. FELIPE ROBLES DÉGANO. Dada la competencia del juez y el peso de las razones que aduce, confiamos en que su fallo acabará con la anarquía y confusionismo de la naciente nomenclatura misional» [31].

Por su parte, el Sr. ROBLES DÉGANO decía: «Más de una vez he oído hablar de la diversidad del nombre con que por ahí designan la ciencia o tratado de las misiones, pues mientras unos la llaman Misionología, otros la denominan Misiología. Esta diversidad debe desaparecer, porque no hay razón para sostenerla; y así digo que el nombre correctamente formado es el de *Misionología*.

»Desde luego —prosigue— este nombre es híbrido, o compuesto de una palabra latina (missio-missionis), y otra griega (logia, de logos): démosle de paso a falta de otra puramente griega. Mas cuando la primera parte del compuesto es un nombre imparisílabo, como en este caso, la ley morfológica exige que se tome la radical del genitivo, no simplemente la del nominativo: así se dice Ontología, no Onología; Paidología, no Paiología o Peología; Ornitología, no Orniología; Ginecología, no Gineología... Conclusión: No es aceptable la voz de Misiología formada del nominativo *missio;* debe decirse Misionología, del genitivo *Missionis*. Si alguien tuviera razones poderosas que oponer, nos hará un buen servicio publicándolas» [32].

---

[29] Cfr. mayo de 1930, p. 152.
[30] F. ROBLES DÉGANO, *¿Misiología o Misionología?*, en «Illuminare», 1930, p. 62.
[31] Cfr. «Illuminare», l. c.
[32] *Ibidem.*

El efecto fue inmediato. Ya en la página siguiente acusa el impacto la misma revista *Illuminare* al anunciar un cursillo de *Misionología* organizado por la Asociación para el Fomento de Estudios *Misionológicos* en España [33]. El P. MONDREGANES deja la misiología por la *misionología*, y con tanto empeño que en adelante cita corrigiendo el título anterior de su artículo sobre la enseñanza científica de la *Misionología*, publicado el año anterior [34]. Volverá a repetir el mismo gesto en 1934, cuando expone el movimiento misionológico en la actualidad y sus orientaciones científicas [35]; y razonará su postura: «Adoptamos la palabra *misionología* con preferencia a misiología, por conformarse mejor al genio de la lengua castellana, que forma sus compuestos del genitivo y no del nominativo [36]. Vuelve a repetirlo en las ediciones posteriores de su Manual, por ejemplo en la de 1947, que es la segunda: «Los escritores de lengua italiana y española adoptamos con preferencia *Misionología*, *misionólogo*, *misionológico*, por ser más conforme con las reglas de la filología acerca de la composición de los compuestos, que se forman del genitivo y no del nominativo» [37].

CONTROVERSIA CON LOS PORTUGUESES.

En 1948 habría de clamar contra esta postura española, y por cierto con gran entusiasmo, el portugués P. ANTONIO BRASIO, C. S. Sp., del que hablaremos en seguida, en varios artículos publicados en su revista *Portugal em Africa* [38]. Comenzaba atacando las razones dadas en favor de la Misionología por ROBLES DÉGANO.

Le respondió muy acertadamente en *Missionalia Hispanica* el P. IGNACIO OMAECHEVARRÍA, O. F. M., [39] en un largo artículo de treinta páginas, restando importancia a la controversia, aunque defendiendo la postura española. «Desde luego, advierto que yo —nos dice— me inclino por *Misionología*, no ya sólo por creerla más correcta, sino porque no encuentro motivos para desecharla como bárbara y para apartarse del uso común, o mejor aún, de la uniformidad que en este punto se ha logrado en España. La mayoría de los españoles expresan su preferencia diciendo que *Misionología* les parece mejor, más conforme al genio de la lengua, etc. Al justificar su legitimidad, no pretendemos demostrar que encaja mejor que Misiología en el contexto lingüístico

---

[33] *Ibidem*, p. 63.

[34] *Ibidem*, 1932, p. LXIII, n. 4.

[35] Conferencia pronunciada en el Colegio de San Lorenzo de Brindis, Asís, 1934, 35 pp.

[36] PÍO DE MONDREGANES, *Manual de Misionología*, Vitoria, 1933, p. 23.

[37] *Ibidem*, 1947, p. 10.

[38] BRASIO ANTONIO, *Missiologia ou Missionologia*, en «Portugal em Africa», 1948, pp. 347-352; *Por Missiologia*, Ibidem, 1949, pp. 283-304; *Missiologia ou Missionologia?*, Ibidem, 1950, pp. 189-190.

[39] *¿Misiología o Misionología?*, en «Missionalia Hispanica», 1951, pp. 209-240.

castellano. El contexto lingüístico es un sistema complejo de analogías y contraanalogías que no es fácil de analizar al detalle» [40]. Y dice que al justificar la legitimidad de *Misionología*, sin rechazar la de Misiología, pondrá de relieve algunas de las analogías, o contraanalogías que influyen en nuestras preferencias, las cuales en esta forma se harán más conscientes y razonadas [41]. Concluyendo, en España es uniforme el uso de *Misionología*.

Portugal.

En Portugal, aunque tardiamente, y con más apasionamiento que en ninguna parte, surgió también la controversia sobre el nombre que habría que dar a la ciencia de las Misiones. El más apasionado controversista fue el P. Antonio Brasio, de la Congregación del Espíritu Santo, y tomó ocasión de una página literaria de Novidades, del 3 de octubre de 1948, que reproducía el suelto de Robles Dégano, publicado el año 1931 en *Illuminare*.

En Portugal venía usándose comúnmente *Misiología*, y creía el autor que con la nueva intervención de Robles Dégano en Novidades, se sembraría la confusión en Portugal en torno a la Misionología. Por eso le pareció oportuno salir en defensa del vocablo portugués contra el impacto del vocablo español. Publicó su primer artículo, *Missiologia ou Missionologia?*, al finalizar el año 1948 [42].

Esta defensa del misionólogo portugués agradó naturalmente a todos los extranjeros que militaban en el mismo campo. Para Seumois, este *magnífico* artículo del P. Brasio vino a ofrecer un estudio serio y competente —estudio que hasta entonces no se había hecho más que por afirmaciones tajantes y consideraciones fugaces—, cuyas conclusiones rechazaban rigurosamente la ilusión de la mayor pureza filológica esgrimida por los partidarios de misionología. Según él no se trata en esta cuestión de apelar a las reglas de formación de los compuestos latinos o griegos, sino de los compuestos híbridos. Y para éstos no hay reglas, o mejor, la regla normal de ellos es la simple yuxtaposición de los elementos. Y el vocablo *misiología* responde perfectamente a las exigencias diversas de yuxtaposición de esos elementos [43].

Ante todo Brasio refuta a Robles Dégano: «No nos atrevemos nosotros a poner en duda la eminencia científica del gramático y filólogo español, Robles Dégano, pero no por eso van a conseguir sus eruditas conclusiones apartarnos un instante o un milímetro de la postura mantenida por esta revista. Que nos sea permitido afirmar y probar que aquel ilustre científico, como todos cuantos le siguen fiados en su au-

[40] Omaechevarría, l. c., p. 215.

[41] *Ibidem*.

[42] Brasio, *Missiologia ou Missionologia?*, en «Portugal em Africa», 1948, páginas 347-352.

[43] Seumois, *Introduction...*, p. 102.

toridad, parecen olvidar una cosa sencilla, que se podría llamar el *estado de la cuestión*. De ahí su largo camino, *sed extra viam*». Y comienza su exposición sobre los compuestos latinos, griegos e híbridos. Y como conclusión de su estudio, asienta: «Nos juzgamos muy de veras dentro de razón adoptando el término *Misiología*, y rechazando la complicada, solemne e incorrecta Misionología. Misiología no es ni más ni menos filológicamente monstruosa que Misionología. Pero tiene otras cualidades: no es "empolada", es breve y expresa perfectamente lo que quiere significar.

»No descubre fundamento ninguno filológico al aire científico que quiere darse a Misionología. Misiología en cambio tiene a su favor la llamada ley del menor esfuerzo, que en lingüística, como saben y confiesan los filólogos y lo reconocen todos, es una ley ineluctable. Todavía más, la correción filológica no es nunca un fin de sí misma. Por lo que toca a argumentos de autoridad, los tiene tan sólidos como los contrarios». Y termina también: «Si alguno tuviera razones poderosas que oponer, nos haría un buen servicio publicándolas»[44].

Ciertamente hubo opositores, entre los que podemos escoger a un portugués y a un español, que prolongaron la controversia, sostenida por Brasio con no poco apasionamiento.

Controversia interna: Moreira-Brasio.

El portugués fue el P. Porfirio Moreira, en un amplio artículo publicado en Lumen[45]. Fin suyo era, como dice al comenzar, el demostrar que tal vez no sea justo acusar a los que usan el término de *Misionología* de proceder sin fundamento cuando adoptan este término en vez de Misiología, aunque con esta respuesta no quiere dar al asunto un sesgo de polémica. También él hace un estudio filológico para la formación de compuestos, y resume la formación y la historia de la palabra Misionología. Luego cita los numerosos misionólogos que están a su favor: Tragella, Perbal, Rommerskirchen, Dindinger, Bertini, Zameza y Seumois; de este último cita diversos artículos en que utiliza claramente *Misionólogos* y *Misionología*.

A este respecto le responde el propio Seumois en su *Introduction à la Missiologie*[46]: «Como este autor (Gomes Moreira) apela muy cortésmente a mi autoridad en favor del vocablo *misionología*[47], tengo el gusto de declarar que si he empleado algunas veces *misionología*, es por simple adaptación al medio en que me encontraba entonces, el del Instituto Científico Misionero de Roma, donde viven, como todos saben, los principales defensores de este largo vocablo, aunque *personalmente* pre-

[44] Brasio, l. c., pp. 347-352.

[45] Gomes Moreira Porfirio, *Missiologia ou Missionologia?*, en «Lumen», 1949, pp. 137-146 y 201-209.

[46] Seumois, *Introduction*, p. 103, n. 319.

[47] Gomes Moreira, l. c., pp. 204-205.

fiero el término *Misiología* por razones eufónicas, prácticas, históricas, y por respeto a lo que parece ser el sentimiento de la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades» [48].

Y entre los portugueses mismos cita a su favor, entre otros, al P. ANTONIO DA SILVA REGO, al Dr. BERNARDO JAVIER COUTINHO, y al P. ANTONIO J. DÍAZ DINIS.

Todavía, para mejor apuntalar su postura, acudió a dos autoridades en lexicografía portuguesa. Primero, el Dr. FRANCISCO REBELO GONÇALVES, profesor en la Facultad de Letras de Coimbra y director de la Comisión del Vocabulario de la Academia; a la consulta sobre el término que habría que utilizar para designar a la ciencia de las Misiones, contestó lo siguiente:

1) El término *misiología*, aunque desde el punto de vista estético y expresivo es palabra más breve y eufónica, y como tal susceptible de obtener mayor audiencia por parte de los interesados, pero ganaría con ser sustituido por *misionología*, mejor conformado estructuralmente por apoyarse en el radical íntegro *misión*.

2) *Misionología*, sin embargo, no deja de ser una forma híbrida, y no obstante el alegado paralelismo con mineralogía, sociología, etc., convendría, caso de que se impusiese la adopción de un neologismo mejor formado, evitar el desarrollo de estructuras defectuosas. Luego alude a otros posibles términos, como *apostología*, *apostolicología*, que no le parece conveniente admitir, y termina: por todas estas razones, nuestro voto, a falta de otro término mejor, va también en favor de la adopción del término *Misionología* [49].

Le segunda autoridad filológica consultada fue el profesor AUGUSTO MORENO, que tuvo la amabilidad de responder: «Corrección filológica no la hay en ninguno de los dos términos, pues ambos son híbridos greco-latinos; pero aun así me parece preferible *misionología* a *misiología*, por aparecer en la primera algún resquicio del genitivo latino que no se divisa en la segunda, y que es más aconsejable en la formación que el nominativo. Además es de más uso en Italia y en España. Pero a mí me sería más simpática la forma de *Misionilogía*, con la **i** de ligazón esencialmente latina en sustitución de la **o** griega. Lo que me parece que terminará por permanecer, en fuerza de las circunstancias, es *misionología*» [50].

Y termina GOMES MOREIRA, como ultima conclusión: «Apoyados, como acabamos de ver, en unas cuantas razones, y con el mayor respeto a las opiniones ajenas, continuaremos llamando *Misionología* a la ciencia de las Misiones, al perito en esta ciencia lo llamaremos *misionólogo*, y a las cuestiones a ellas relativas las calificaremos de *misionológicas* [51].

---

[48] SEUMOIS, l. c.
[49] GOMES MOREIRA, l. c., 207-208.
[50] *Ibidem*, p. 208.
[51] *Ibidem*.

Estos dos artículos de GOMES MOREIRA en Lumen, originaron una nueva intervención del polémico P. ANTONIO BRASIO [52], utilizando en su respuesta un tono de fina ironía. Hace además alusión a sendos artículos publicados por entonces mismo, en *Novidades* uno que ya citó en el artículo anterior, y otro en *A Voz*, que cita en este segundo. («Porque diremos Misionología e não Missiologia», publicado el 24 de octubre y que reproducía una nota del P. TRAGELLA). Ante todo afirma que no quiere desbancar el uso de Misionología en España e Italia, sino abogar por el uso de *Misiología* en Portugal, donde tiene ya como carta de ciudadanía.

Estudia primero el término *Misionología*, que dice ser «un hibridismo con apariencia de bárbaro y nacido en perpetuo pecado original [53]. Han procurado lavarlo, justificarlo, pero en vano. Por sus venas corre sangre dañada. No sabemos ciertamente cómo nació ni quién reclama su paternidad. Tal vez porque el aborto no honrará jamás al padre». Y después de hacer un análisis detenido de su formación, concluye: «*Misionología* es por tanto, a pesar de todas sus prosapias, a demás de un hibridismo, también un barbarismo, toda vez que no respeta en su estructura, antes desprecia con soberano desdén el ABC de las leyes morfológicas establecidas por los doctores» [54].

Luego pretende probar que la *Misionología* no tiene consigo la mayoría de los votos, que no es el término preferido de los profesionales y especialistas en la materia, y aduce y va refutando a los diversos autores que se profesan partidarios de esa *Misionología:* TRAGELLA, PERBAL, BAUDRILLART, DINDINGER y ROMMERSCKIRCHEN, SEUMOIS (de éste ya hemos dado antes su explicación y su postura preferida personal), CHAMPACNE, ZAMEZA, SILVA REGO, XAVIER COUTINHO y DÍAZ DINIS. A estos autores añade al profesor MARCELO CAETANO, quien al reorganizar la Escuela Colonial de Lisboa mediante decreto-ley gubernativo en septiembre de 1946, utilizaba oficialmente el término *Misionología*. Y BRASIO alega primero que si el Dr. CAETANO es un ilustre profesor de Derecho Administrativo, no consta sin embargo que sea una autoridad en Filología ni en Misionología; y luego no puede menos de extrañar y lamentarse de que en un documento legal no se hayan tenido en cuenta estos hechos: el registro y consagración de *Misiología* por los mejores léxicos portugueses y su empleo de más de veinte años en Portugal. «Por más que se quiera, prosigue, hoy la realidad es que *Misiología* es un vocablo de lengua portuguesa, y *Misionología* es un extranjerismo italiano, ni siquiera admitido por los Diccionarios de su país de origen.

---

[52] BRASIO, *Por Missiologia*, en «Portugal em Africa», 1949, pp. 283-304; el mismo artículo, aunque con el título de *Preferimos Missiologia*, fue también publicado en «Lumen», 1949, pp. 602-609, y mes de diciembre de 1949, pp. 276-288. Es de advertir que la paginación de este mes de diciembre viene equivocada al dar la cita oportuna.

[53] *Ibidem*, p. 284.

[54] *Ibidem*, p. 286.

Y contra estas realidades tan palpables es impotente el propio Diario del Gobierno. Las realidades mandan» [55].

A continuación viene la defensa del término *Misiología*, explicando la legitimidad de su formación filológica, y citando a su favor una lista de filólogos y misionólogos. Entre los primeros están BOTELHO DE AMARAL, JOSÉ LOURO, JOSÉ PEDRO MACHADO, AUGUSTO MORENO (citado también por GOMES MOREIRA), JORGE DAUPIÁS, PAIVA BOLÊO; SÂ NUNES, REBELO GONÇALVES (citado también por GOMES MOREIRA, y nuevamente consultado para el caso por BRASIO), SÂ NOGUEIRA y el Dr. TORRINHA [56].

Entre los misionólogos partidarios de Misiología, cita un lista interminable, y cuyos nombres han ido apareciendo ya en las páginas anteriores. Y concluye ante esta pila de testimonios: «Nos parece poder afirmar que *Misiología* es el término usado *preferentemente* por los maestros, profesionales y especialistas, y que tiene a su favor la mayoría abrumadora de los sufragios. Por lo tanto el mundo culto están en general e incorregiblemente por *Misiología* [57].

Eco de esta controversia lusitana se hizo también alguna Prensa extranjera. En particular la revista de los PP. Benedictinos belgas de la Abadía de Saint-André, de Brujas, *Le Bulletin des Missions* [58], que recogía con verdadero placer los artículos de BRASIO (recordemos que se trata de una revista *belga*), del que decía que estudiaba toda la cuestión con mucha ciencia y muchísimo celo *(avec beaucoup de science et infinement d'esprit)*.

Naturalmente, BRASIO recoge con fruición esta referencia, y recuerda algunas otras de la Prensa y de revistas portuguesas a su favor [59].

CONTROVERSIA CON LOS ESPAÑOLES (BRASIO-OMAECHEVARRÍA).

Respondiendo al deseo de ofrecer alguna aclaración, como pedía BRASIO en el primero de sus artículos, respondió ampliamente en *Missionalia Hispanica* el franciscano P. IGNACIO OMAECHEVARRÍA [60]. Artículo extenso para una cuestión, si no baladí, como algunos han afirmado, sí al menos de importancia secundaria, como todos están de acuerdo en convenir [61]. Su intento es refutar las razones del P. BRASIO, y defender, si no como exclusiva, sí como igualmente legítima la voz *Misionología*. Aun sin atender a razones gramaticales y filológicas, se explica perfectamente el uso de *Misiología*, que ciertamente parece haber cuajado primero en países como Holanda, Flandes, Francia y Portugal,

---

[55] *Ibidem*, pp. 287-291.
[56] *Ibidem*, pp. 295-299.
[57] *Ibidem*, pp. 299-301.
[58] Cfr. *Missiologie ou Missionologie*, en «Le Bulletin des Missions», 1949, p. 315.
[59] *¿Missiologia ou Missionologia?*, en «Portugal em Africa», 1950, pp. 189-190.
[60] OMAECHEVARRÍA IGNACIO, O. F. M., *¿Misiología o Misionología?*, en «Missionalia Hispanica», 1951, pp. 209-240.
[61] *Ibidem*, p. 209.

que no echan de menos tan decididamente como los españoles e italianos, el sonido de **n** en la palabra *misión*, aunque ciertamente, su *nasalización* de la vocal procedente, acusa con bastante claridad su anterior existencia. Y tampoco hay dificultad que este vocablo, una vez formado, se extendiera sin ninguna modificación a otros países, como Bélgica, en su parte francesa, y Canadá, por ejemplo entre otros, donde hubiera adquirido otra fisonomía de no llegar ya prefabricado. Y así pudo decirse también *Misiología* no sólo en Francia y Portugal, sino también durante algún tiempo aun en Italia y España. Son vocablos que en general se reciben pasivamente, sin razonar su legitimidad y sin preocuparse de su conformidad con las exigencias gramaticales [62].

Pero vino la reacción y un análisis más a fondo del vocablo. En España se debió sobre todo a Robles Dégano. ¿Fue una desgraciada intervención que mató para adelante la uniformidad; o aun rechazadas las razones aducidas por Robles Dégano, podrán aún hallarse motivos por los cuales pueda o deba preferirse *Misionología* después que Misiología había ocupado ya anteriormente el terreno? Omaechevarría afirma que sí, y por eso se apresta a defender la legitimidad del vocablo preferido por españoles e italianos.

Puede concederse a Brasio que las razones de Robles Dégano están fuera de lugar, pues no se trataba de probar cómo se forman los compuestos griegos o latinos, sino cómo se forman los compuestos híbridos; pero no anda tan acertado al extenderse con citas innumerables de filología lusitana y extranjera, para deducir que a lo más debiera deducirse *Misionilogía*, ni en la refutación que hace de la argumetación de los contrarios extranjeros. El P. Tragella prueba que Misionología es más conforme a las reglas filológicas por respetar la conservación de la **n** en el compuesto de *misión* y *logia;* y Gomes Pereira concluye por su parte que queda bien incluída una **o** como enlace de ambos vocablos componentes, *misión* y *logia*. También a Omaechevarría le agrada la conservación del sonido **n** y la inclusión de la vocal **o** como elemento de conjunción; pues aunque en la derivación de algunos vocablos del griego o latín pueda desaparecer alguna consonante o vocal temática, no sucede lo mismo en la original latina, *misión*, que conserva la **n** en sus distintos derivados, como son por ejemplo: *misional*, *misionero*, *misionar*, *contramisionar*, *cuasimisión*, etc.; y en los compuestos con segundo elemento latino, diríamos: *misionícola*, *misionicultura*, y no *misiócola* o *misiocultura*.

Pero si no en compuestos latinos, ¿podría prescindirse del sonido **n** cuando entra en composición con el latino un elemento *griego*, como en nuestro caso es el de *logia?* ¿Podría decirse correctamente, por ejemplo, *misiófobo*, *misiófilo*, *misiología*, en vez de *misionófobo*, *misionófilo* y *misionología?* Brasio cita algunos, como *visiómetro*, no *visionómetro* ni *visionímetro*, y algunos otros, que de ser muy usados, podrían in-

[62] *Ibidem*, pp. 213-214

fluir analógicamente en la formación de otras palabras nuevas, como *misionología*. Nuestra conclusión es, dice OMAECHEVARRÍA, que no hallamos motivo para la supresión de la **n** de *misión*, ya que suprimir la **n** es mutilar arbitrariamente la palabra española *misión*. Como por otra parte la vocal de enlace en los compuestos terminados en logia es **o**, aunque el primer elemento no sea griego, diremos *Mission*-o-*logia*, lo mismo que *Mari*-o-*logia*, o *Pluvi*-ó-*metro* [63].

Tampoco valen las razones aducidas de mayor o menor *eufonía* en el uso de uno u otro vocablo. En este terreno el asunto es bastante complicado, ya que este género de razones de eufonía y de gusto es de orden eminentemente subjetivo. Lo que a los unos les parece mejor y les gusta más, a los otros les disgusta. A BRASIO en particular, la forma *Misionología* le parece y le suena como «complicada, solemne e incorrecta». ¿Será más eufórica misiología que misionología? Hay, desde luego, casos de cacofonía que podríamos llamar absoluta, pero normalmente, la eufonía no sigue las mismas reglas en todas las lenguas, sino que tiene su sentido propio dentro del sistema fonético y gramatical de cada lengua. Pues bien, nosotros no hallamos ninguna disonancia, ningún tropiezo cacofónico para la pronunciación de *misionología* dentro de nuestro sistema lingüístico. Y en cuanto a la secuencia de las tres sílabas con **o**, no sabemos que nadie haya protestado, por razones de eufonía, contra *demonología*, que lleva cuatro, ni contra *protozoología*, que lleva cinco, ni contra *protozoólogo*, que lleva seis, palabras todas ellas registradas sin dificultad en nuestros diccionarios [64].

BRASIO, añade OMAECHEVARRÍA, prefiere además *misiología*, no sólo por razones lingüísticas y estéticas, sino también por razones patrióticas, pues, según él, *misionología* es un *italianismo*.

Este argumento no tiene importancia ninguna, como podemos suponer, y no vale la pena refutarlo, pues ni *misionología* es italianismo, pues está conforme con las leyes morfológicas, no del italiano, sino de las lenguas modernas; ni *misiología* es portugués, pues tuvo su origen en Holanda y Flandes [65].

Y después del largo estudio-refutación de BRASIO, deduce el español unas conclusiones bien diferentes.

1) Aun los pocos portugueses que siguen *Misionología*, no prefieren esta forma *porque sí*, sino que han sabido razonar sólidamente su preferencia con argumentos que no se aplican sólo al español o al italiano, sino también al francés y al portugués.

2) Si la forma *misiología* resulta más natural y menos extraña para los oídos portugueses, puede ser cuestión de costumbre, por haberse usado antes y con más extensión que la segunda; también puede ser que los portugueses no sientan tanta repugnancia a la omisión de la **n**

---

[63] *Ibidem*, l. c., 227-229.
[64] *Ibidem*, pp. 230-232.
[65] *Ibidem*, p. 235.

final, porque sus *missões* no la conservan tan entera como las *misiones* españolas o italianas, aunque la reafirmen con decisión en sus derivados, como *missionario;* por lo que pueden acomodarse más fácilmente a la forma holandesa derivada de *Missie.*

3) En cuanto a las razones sujetivas de eufonía, musicalidad y estética, no todos notamos tan claramente las ventajas eufónicas y musicales de misiología sobre misionología. Ni la una ni la otra pueden compararse con una sinfonía de BEETHOVEN.

4) Ni en Portugal mismo es exclusivo el uso de misiología, como muy bien lo prueba el artículo en Lumen de GOMES MOREIRA.

5) Por esto no encontramos ningún motivo para que en España se siembre nuevamente le desorientación en este punto. La cuestión, que en principio nos parece de poca importancia, no debe agitarse en esta forma. No encuentro teóricamente mucha diferencia, dice OMAECHEVARRÍA, entre *misiología* y *misionología,* y creo que pueden justificarse ambas formas; pero no se debe volver a retirar *misionología* una vez que ya se ha generalizado y tiene sus pequeñas ventajas sobre *misiología.* Creemos, pues, que obran muy bien los Padres Jesuítas de *El Siglo de las Misiones* al «*seguir aferrados todavía*» a la que BRASIO, injusta y desenfadadamente, califica de «*infeliz y tardía contrarreforma castellana*» [66].

REAFIRMACIÓN DEL P. BRASIO.

Hasta aquí el crítico español y las afirmaciones del misionólogo portugués. Dado el carácter y tenor de los artículos precedentes, el Padre BRASIO no podía callar, y respondió a OMAECHEVARRÍA en un estilo un tanto picante. Lo hizo también en *Portugal em Africa,* en el número Noviembre-Diciembre de 1951 [67]. Reproducimos algunos párrafos. «No vamos a darnos la tabarra de reeditar los argumentos expuestos aquí ya a nuestros lectores *(iam sat prata biberunt),* o de responder a la letra el *autem genuit* de dislates que llenan el artículo de *Missionalia Hispanica.* Sería tarea imposible aun apuntar siquiera la larga teoría de afirmaciones gratuitas, de hipótesis fantásticas, de deturpaciones y escamoteos del texto censurado, iracundias quijotescas, petulancias y superfluidades infantiles, sofismas, mala fe y deslealtad, que son los trapos de que está urdida esta pieza, más grosera que la estameña del hábito de San Francisco y sus primeros compañeros».

»El crítico ignora o finge ignorar, prosigue BRASIO, aquello que llaman los filósofos el elenco o estado de la cuestión, hecho éste que por sí sólo habla largamente de la competencia y seriedad de los procesos del melifluo hijo del seráfico Poverello. Tenemos por cierto que un crítico, honesto y consciente de sus responsabilidades, no se entromete en

[66] *Ibidem,* pp. 238-240.

[67] BRASIO ANTONIO, *Missiologia ou Missionologia,* en «Portugal em Africa», 1951, pp. 381-389.

una polémica (sobre todo si nadie le provocó), sin tener bien seguros en sus manos todos los hilos de la cuestión», etc. [68].

No vamos a seguir, pues todo el tenor del artículo-respuesta a OMAECHEVARRÍA está redactado en estos términos, que manifiestan bien claramente el apasionamiento con que habla el autor. Refiriéndose a las conclusiones que saca, dice que «no sabe si pueden lógicamente deducirse de la exposición hecha, como llevan a concluir que todo su largo razonamiento fue una pura pérdida. Luchó contra los pacíficos molinos de viento, escamoteó y sofisticó los textos que critica, forjó acusaciones graves con una base de incomprensión, y por tanto falsas e injustas; se metió por su iniciativa propia en un debate para el que nadie le provocó..., para en fin de cuentas dejar del todo intacta la tesis criticada, no sólo en sus líneas esenciales, pero aun en sus propios pormenores. Por otra parte defendió con tanta impericia a su Dulcinea, que tenemos por cierto, apenas logró remover los ardores apasionados de sus románticos admiradores, y darnos una certeza mayor aún de que los partidarios de Misiología están en el buen camino. De hecho, tesis que se defiende con semejantes argumentos y procesos está de antemano perdida. La nota antipática e irritante del ataque constante personal a quien no lo había ofendido nunca, la tengo por impropia de un hijo de San Francisco que sepa respetar el hábito que viste y la Regla que profesa. La vivacidad crítica no justifica la mala fe y la deslealtad puestas en sus ataques, ni la razón filológica puede tornar defendible el desleal escamoteo de las ideas que pretende refutar. Nuestros amigos españoles continuarán diciéndolo como quieran más allá de la frontera; pero nos sentimos en el derecho de gozar y regocijarnos con la maravilla de liviandad colectiva, en el panurgismo nacional que los llevó a abandonar el vocablo primitivo y legítimo, *Misiología*, casi sólo por instinto analógico, insconcientemente, sin razón, con ROBLES DÉGANO al frente. Esto es lo que espanta y llena de júbilo a quien desde lejos, en perspectiva, asiste a este espectáculo: que semejantes argumentos, que tales raciocinios lleven a una nación entera a mudar de parecer. En buena verdad RABELAIS podría escribir un nuevo Pantagruel y CERVANTES una nueva Sátira» [69].

Luego arremete BRASIO contra otro autor español; «No fue ésta la primera vez que la revista española se dignó lanzar sus miradas mayestáticas a nuestra apagada modestia. El P. FRANCISCO MATEOS, S. J., como uno de sus redactores y colaboradores, ya en el n. 20 (1950), cantaba en el mismo tono que OMAECHEVARRÍA (¡esto sí que es una auténtica sinfonía beethoveniana!), para afirmar muy serio esta cosa deliciosa e inédita: "en castellano, Misiología suena a tratado o ciencia sobre Misia, región del Asia Menor, no sobre Misiones"» [70].

---

[68] *Ibidem*, p. 381.

[69] *Ibidem*, pp. 386-387.

[70] Se trata de la recensión que el citado P. Mateos hizo en «Missionalia Hispanica», 1950, p. 402, precisamente del artículo del propio BRASIO, *Por Missiologia*, pu-

Le hace gracia a BRASIO la nueva interpretación del término. Lo que busca él es una uniformidad, no en España, Italia, Francia o Portugal, sino en el mundo entero. Y sigue creyendo que «no existen razones ningunas humanas que justifiquen la modificación del vocablo primitivo, aunque por hipótesis, ese vocablo fuera estructuralmente menos feliz, cosa que de ningún modo se verifica. Es lo que quiso demostrar el autor y lo que el crítico castellano no logró refutar.

»Son tan frágiles las virtudes de Misionología, y tan evidentes los predicados de Misiología, concluye BRASIO, que en toda verdad, no valía la pena haber gastado 32 páginas de "fraseología mitinesca" para recoger unos tan frágiles y tan pobres resultados» [71].

En otras naciones

A fin de dejar más completa esta exposición del término utilizado, aunque queda ampliamente discutido en las páginas anteriores, en cuanto al movimiento misional toca en las principales naciones, añadiremos su uso en algunas naciones más, donde sin embargo no ha habido, que sepamos, una especial controversia.

En el Canadá se ha usado *Misiología*. En 1932 enviaba un artículo el P. PERBAL, que utilizaba *Misionología*, para ser publicado en la reciente revista Revue de l'Université d'Ottawa; la dirección de la revista prefirió seguir con el término de *Missiologia* [72]. En 1948 escribía SEUMOIS, que había sido nombrado profesor de *Misiología* en la Universidad de Ottawa.

Juntamente con él era profesor del mismo Instituto el también oblato de María Inmaculada, P. JOSEPH ETIENNE CHAMPAGNE, quien por lo visto fluctuaba en la elección del término que había de utilizar, influenciado por una parte por PERBAL, que estaba por *misionología*, y

---

blicado en "Portugal em Africa», como hemos comentado. En esa recensión dice el P. Mateos que el autor rompe lanzas a veces con excesivo desenfado, por el uso del vocablo Missiologia, en vez del que muchos usan Misionología. Demasiadas páginas para cuestión de tan poca monta, y que es posible no logren convencer a los que prefieren, o por el uso, o porque les suena mejor, el segundo vocablo. No me meto —decía allí— en la eufonía o en las leyes filológicas de otros idiomas; pero en castellano Misiología suena a tratado o ciencia sobre Misia, región de Asia Menor, y no sobre Misiones. El uso, *quem penes arbitrium est et ius et norma liquendi*, ha consagrado, y lo consignan las normas de derivación y composición de la Gramática de la Academia Española de la Lengua, que los incrementos de los monosílabos, o de las palabras de más de una sílaba agudas, terminadas en consonante, se efectúen con intercalación de letras auxiliares, como, v. gr., de pan se dice panecillo; de pie, piececillo. Asimismo, de Islam diremos Islamología, si queremos que suene al oído. Y conforme a estas reglas, de Misión diremos Misionología. Es, en último término, cuestión de nombre, que debe quedar libre en cada idioma, para formarlo conforme al propio uso y conveniencia.

[71] BRASIO, l. c., p. 389.

[72] PERBAL, *La science des Missions*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 1932, pp. 34-46, 173-191; *Le souci du Missiologue*, Ibidem, pp. 261-272.

por otra por el propio SEUMOIS, que personalmente estaba por *misiología*. El citado Padre, doctor también en Misionología, como SEUMOIS, había preparado un Manual que publicó en 1947, y que para no inclinarse ni a una ni a otra parte de la balanza, había titulado sencillamente *Manuel d'Action Missionnaire* [73]. En toda la redacción de su Manual parece que rehuye estampar el nombre del término discutido, como habían hecho un año antes en Suiza los del Seminario de Schöneck-Beckenried. Pero ya por su parte el P. SEUMOIS, desde Ottawa mismo, se preocupaba de precisar: Nuestro Instituto se llama *misiológico* y nuestras publicaciones serán *misiológicas* también, y las Semanas de Estudios Misioneros del Canadá que vamos a organizar, desde este año (yo mismo soy su Secretario permanente) se llamarán de *Misiología* también. Somos 7 profesores en el Instituto de *Misiología*, entre los cuales dos doctores de Misiología (CHAMPAGNE y yo) y varios antiguos misioneros [74]. En 1950, el P. JETTÉ, O. M. I., ya empleaba abiertamente *missiologie*. (JETTÉ, Qu'est-ce que la *Missiologie?*).

En Suiza se planteó también el conflicto el año 1945, cuando comenzó a editarse la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. En cuanto al término alemán no había dificultad, pues se utilizaba el normalmente admitido; pero la revista había de ser bilingüe, utilizando el francés también. ¿Qué término se escogería en francés para la traducción de *Missionswinssenschaft?* La solución fue orillar también el conflicto, y salió como segundo título: *Nouvelle Revue de science missionnaire*. El director de la misma daba la razón: «Muchos lectores de lengua francesa esperarían ver figurar en vez de Nouvelle Revue de science missionnaire, ya Nouvelle Revue de Missiologie, ya de Missionologie, pero además de que el valor de estos dos vocablos franceses está bajo discusión, la palabra *missiologie* está utilizándose con tanta arrogancia y diletantismo, que los editores han preferido prescindir de ella» [75]. Sin embargo, ya desde el fascículo siguiente, el P. MENASCE, que formaba parte del Comité de redacción, utilizaba el vocablo *missiologia* en sus escritos de lengua francesa [76].

En los países de habla *inglesa*, y debido a la tendencia tan pronunciada en este idioma para convertirse en monosilábico, parecen preferir la forma más corta: *Misiología. Parecen preferir*, comenta donosamente GOMES MOREIRA, primero porque los ingleses no tienen necesidad de escribir palabras cortas para reducirlas a casi monosílabos en la pronunciación, y luego porque de hecho otras muchas veces también se ve escrito *Missionología* [77].

---

[73] CHAMPAGNE ETIENNE, O. M. I., *Manuel d'Action Missionnaire*, 1947, 838 pp.

[74] BRASIO, *Por Missiologia*, en «Portugal em Africa», 1949, p. 289.

[75] BECKMANN JOHANNES, S. M. B., *Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft*, en NZM., 1945, p. 10; SEUMOIS, *Introduction*, pp. 98-99.

[76] MENASCE, O. P., *Polarité de l'activité missionnare*, NZM., 1945, pp. 81-87.

[77] GOMES MOREIRA, *Missiologia ou Missionologia*, en «Lumen», 1949, p. 145.

Los Documentos Eclesiásticos.

¿Podremos buscar una solución de uniformidad en los documentos eclesiásticos, que procedieran por vía de autoridad? Tampoco, porque esos documentos emplean también ambos términos, aunque quizás frecuentan más amenudo el de *misiologia*, razón potentísima, que ha inclinado a Seumois a tomar partido por *misiología* (Introduction à la Missiologie, p. 103, n. 319), aunque haya utilizado misionología alguna vez, en atención a las circunstancias de personas y lugares [78].

Benedicto XV, en su Encíclica *Maximum Illud* emplea una perífrasis para denominar la ciencia de las Misiones: «*Magisterium scientiae rerum quae ad missiones pertinet*» [79].

La Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* del 24 de mayo de 1931 reglamentó, como es sabido, los estudios eclesiásticos en las Facultades y Universidades. El 12 de Junio del mismo año publicaba la Sagrada Congregación de Seminarios las correspondientes *Ordinationes;* y en el primer Apéndice al artículo 27 especifica las disciplinas y cursos especiales, que para la Facultad de Teología son, Historia de las Misiones y *Misionología*, y para el Derecho Canónico, el derecho misional. Pero este documento expresamente rehuye el pronunciarse autoritativamente ni sobre los términos utilizados, ni sobre la extensión exacta de las disciplinas indicadas: «Disciplinae... quae hic exempli causa subiiciuntur, neque numero neque *nominibus* definita sunt, cum et augeri et dividi et diverso modo appellari possint» [80].

El 7 de agosto de 1932 la misma Sagrada Congregación de Seminarios publica su decreto erigiendo en la Universidad Gregoriana la nueva Facultad de *Misiología:* Facultas *Missiologica*, y por eso, aunque en Italia es común, como hemos visto el término *misionología*, la Universidad Gregoriana sigue utilizando en todos sus documentos *misiología*, en lo que se refiere a su Facultad. Y a este propósito, Perbal comenta: «Cuando la Sagrada Congregación se dirige a los Jesuítas, adopta su vocablo favorito. En los documentos oficiales ha empleado unas veces uno y otras veces otro. No pretende ser una Academia literaria ni un árbitro en morfología» [81].

Todavía más, el 17 de noviembre de 1932, el Secretario de la Congregación de Propaganda, Mons. Salotti, empleaba también en italiano *misiología* en el discurso pronunciado con ocasión de la inauguración del Instituto Científico Misionero de Propaganda Fide. En 1933, los documentos emplean igualmente *misiología*, o una fórmula más general. A este respecto comenta también Perbal: «Podría alinearle aquí todos

---

[78] *Ibidem*.
[79] AAS., 1919, p. 448.
[80] AAS., 1931, p. 281.
[81] Citado por Brasio, en «Portugal em Africa», 1949, p. 301.

los actos oficiales de la misma Sagrada Congregación relativos al Instituto Científico Misionero de la Propaganda, en los que se emplea regularmente *misionología*, porque este Instituto jamás emplea misiología [82].

Y si algunos personajes ilustres de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, como el Cardenal Fumasoni Biondi, su Prefecto, y Mons. Salotti, su Secretario, empleaban aquellos años el término *Misiología* [83], pero en 1935 el nuevo Secretario, Mons. Constantini, empleaba *Misionología*, aunque no fuera precisamente en documento oficial [84], y seguiría empleándolo en sus muchas publicaciones privadas.

La *Guida delle Missioni*, publicada en 1934 bajo los auspicios de la Propaganda, emplea ambos vocablos indistintamente.

En 1937 utiliza *Misionología* Pío XI, aunque claramente aparece que el Papa no quería sancionar autoritativamente este vocablo; lo cita por dos veces, pero refiriéndose al empleo que otros hacían: «id genus etiam disciplinam quam *missionologicam* vocant... de *Missionologia*, quam vocant» [85].

En 1945 emplea *Misiología* en un documento oficial de la Sagrada Congregación de Seminarios: «... qui lauream adeptus sit ...in *Missiologia*» [86].

Hemos de deducir, pues, que actualmente no existe sanción oficial ninguna en favor de ninguno de los dos términos, aunque quizás la Sagrada Congregación de Seminarios frecuente más el de *Misiología* [87].

Resumen final.

Resumiendo todo lo dicho a lo largo de este estudio que hemos desarrollado más bien por orden de naciones siguiendo sus controversias, podemos hacerlo ahora brevísimamente siguiendo su cronología.

En Alemania fue donde comenzó a hablarse, a principios del siglo, de una ciencia misionera llamada *Missionswissenschaft*, utilizada por los protestantes y aprovechada luego por los católicos, que emplearon también entonces algunos otros términos para designar esta ciencia misionera. Al pasar a otras naciones este mismo entusiasmo por el tema misional, se utilizaron nombres diversos para designarlo: *Science des missions* en francés; *Missions science*, en inglés; *Studi missionari*, en italiano; *Ciencias de las Misiones*, en español. Pero se vio pronto la conveniencia de abreviar el título, y en Holanda comenzó a usarse en

---

[82] Citado por Brasio, l. c.

[83] El Cardenal lo empleaba en una carta dirigida en 1933 al Rector de la Universidad Católica de Milán; y el Secretario en una conferencia que pronunció asimismo en Milán ese mismo año.

[84] Costantini Celso, *Aspetti del problema missionario*, Roma, 1935, p. 3, etc.

[85] AAS., 1937, pp. 413-414.

[86] AAS., 1945, p. 272.

[87] Seumois, *Introduction*, p. 106.

primer lugar *misiólogos* y *misiología*. Este mismo término lo empleó ya también, desde 1919, el Dr. SCHMIDLIN en sus escritos.

En 1921 apareció una novedad en Italia con el Manuale di *Missionologia*, del profesor HUGO MIONI. Mientras tanto en Bélgica, desde 1922, comenzaba a utilizarse también el término holandés de *Missiología*. En 1923 TRAGELLA defiende *Misionología*. En España continúa usándose el de Ciencia de las Misiones.

La fama adquirida por las Semanas *Misiológicas* de Lovaina contribuyó a introducir este término en Francia, aunque por no ser de iniciativa francesa, encontró algunos contradictores. En 1926, el P. CAVALLERA proponía *Missionilogie* para la denominación de la nueva ciencia, aunque prevaleció después de todo el de importación belga, utilizado desde 1928 por GEORGES GOYAU en sus escritos misionales.

En Bélgica continuaba *Missiologie*, defendido acérrimamente por CHARLES; en cambio en Italia comenzó a perder terreno *Missionologia* cuando en 1928 publicaba CESARE CARMINATI unas conferencias con el título de *Compendio di Missiologia*. TRAGELLA en cambio seguía usando el tradicional, y así, mientras repudiaba TRAGELLA para Italia *Missiología*, repudiaba también para Bélgica el P. CHARLES *Misionología*. La controversia comenzaba a moverse entonces sobre las razones filológicas que debían intervenir en la formación de estos nuevos neologismos.

En 1929 le toca su turno a España. La revista *Illuminare* comenzó a emplear *Misionología*, aun traduciendo así los estudios *misiológicos* del *Musseum Lesianum* de Lovaina. El primer Congreso misionero de Barcelona se tituló Semana de *Misionología*. Cambio repentino en 1930: la misma revista *Illuminare* comienza a usar *Misiología*, y la segunda Semana Misional de Barcelona, en junio de 1930, se convertía en Semana *Misiológica*. El P. MONDREGANES habla también de *Misiología* para esta misma fecha. Nuevo cambio en el mismo año 1930. La revista Misiones Franciscanas dice en un artículo anónimo que *Misiología* es artículo de importación, y *Misionología* lo es de producción nacional y de formación más lógica y más clara para las gentes de lengua española, francesa, alemana, italiana e inglesa. Interviene entonces ROBLES DÉGANO, contestando a una consulta que se le hace, publicada en Illuminare el año 1931, inclinándose filológicamente a *Misionología*. La intervención del erudito filólogo tiene su efecto, y MONDREGANES, que abandona *Misiología* por *Misionología*, se convierte en gran defensor del término español, que queda ya definitivamente aceptado en España.

El mismo término seguía utilizándose también en Italia, defendido vigorosamente por TRAGELLA y PERBAL, aunque en algunos documentos romanos comenzaba a usarse *Misiología*, como en el caso de la fundación de la Facultad Misional de la Universidad Gregoriana, que desde esa fecha viene usando constantemente *Misiología*. En cambio, en Francia, el año 1934 aparece también *Misionología*, siguiendo el uso italo-español, utilizado por el mismo PERBAL y por la Unión Misional del Clero de Francia. Bélgica y Holanda seguían con el suyo propio de

Misiologia, que en fin de cuentas fue el que cuajó también definitivamente en Francia.

El año 1948 se encendió una vivísima polémica en Portugal, suscitada por el P. ANTONO BRASIO, a favor exclusivo de *Misiología*. Le contestaron GOMES MOREIRA, en Portugal, y el P. OMAECHEVARRÍA en España, que excitaron más aún el ardor y celo del misionólogo portugués, quien se apresuró a contestar con no poco apasionamiento en sendos artículos a los dos críticos y opositores suyos, el español y el portugués.

Los documentos eclesiásticos no han querido zanjar, al menos hasta ahora, la cuestión, y emplean ellos mismos los dos vocablos. Hoy en España e Italia usamos *Misionología*, y podemos seguir haciéndolo; en otras naciones, como Bélgica, Francia y Portugal, usan *Misiología*, y pueden seguir usándolo también, pues de ambas partes hay razones buenas y válidas. Lo que no conviene seguir haciendo es gastar tantas energías y tanta tinta en una controversia inútil e ineficaz, que a lo más podrá calentar los ánimos, pero no aportar por el momento otros provechos dignos de tenerse en cuenta.

VI

¿ES UNA CIENCIA PROPIA LA MISIONOLOGIA?

Opiniones diversas.

Resulta difícil responder adecuadamente a esta interrogación. En la Misionología se distinguen netamente dos grandes divisiones: la teológica y la histórica, y con respecto a ambas parece oportuno consignar que la Misionología, en su parte teológica, no es más que una *especialización* de la misma Teología, como en su parte histórica no es más que una especialización de la Historia eclesiástica general, unificadas por el mismo y único objeto específico de la «*Misión*»; esto es, que en la parte teológica se centra sobre aquellos dogmas o verdades teológicas que dicen especial relación al problema misional; y en la parte histórica se centra en el estudio de la Historia eclesiástica propia de las Iglesias *in fieri,* que son precisamente las Iglesias incipientes, esto es, en estado de misión. No se trataría, pues, más que de una *especialización* de otras ramas ya existentes y autónomas: la Historia eclesiástica y la Teología.

Miradas las cosas serenamente, no habrá dificultad en concederlo. Pase que la Misionología no forme precisamente un cuerpo científico *independiente* y *autónomo;* pero sí podemos decir que, aunque dependiente de la Teología y de la Historia eclesiástica, su objeto específico —*la misión*— tiene un volumen y una extensión tal, que puede y debe estudiarse como *rama aparte,* pues le da un carácter plenamente científico en su concatenación y desarrollo. Por otro lado, para mejor comprenderlo, necesita algunas otras ciencias auxiliares que, cortejando el núcleo central, pueden llegar a constituir una ciencia propia que, aunque referida a otras ciencias madres, constituye un cuerpo científico que le da su propia autonomía.

Las discusiones sobre el tema han sido muchas y variadas. Las estudia y resume Seumois en su Introducción a la Misionología [1], aportando por su parte su propia solución. Le seguiremos en su estudio, completándole en algunas cosas.

Se trata, pues, de delimitar el *objeto formal,* esto es, la naturaleza

[1] Seumois, *Introduction à la Missiologie,* pp. 127-161.

de la ciencia misionera en cuanto ciencia, el carácter científico de la Misionología. Las opiniones abundan. Veamos algunas.

Streit.

Streit ya en 1907 sostenía que convenía hacer un estudio especial sobre las misiones, pero siguiendo los diversos tratados teológicos en que esas cuestiones misionales se encuadraban: dogma, exégesis, Historia eclesiástica y Derecho canónico [2]. Volvía a insistir en 1909, indicando la necesidad de un estudio especial de Teología misionera [3] y de exégesis y Patrística misional [4]. Estos diversos estudios misionales de las distintas ciencias eclesiásticas formarán para Streit la Ciencia de las Misiones.

En 1910 precisaba que esta ciencia misionera quedaba constituida por dos grandes ramas: la Teología y la Historia; y en esta última, la Historia misional no sería más que una sección especial de la Historia general, destinada a estudiar especialmente la Historia de la Iglesia en crecimiento o de la Iglesia *in fieri* [5]. En 1923 insiste aún en la necesidad de tratar aparte las materias misionales: «La misión es tan amplia y variada en su extensión, tan diversa de las otras formas de la actividad eclesiástica, con unas bases tan especiales de organización, que puede con todo derecho reivindicar ser el objeto de una ciencia especial, con sus propios fundamentos, su método propio y su propio campo de acción» [6]. Pero, a pesar de todo, quedaba como científicamente dependiente de sus respectivos tratados eclesiásticos generales [7].

Schmidlin.

Por su parte, desde 1911, reivindicaba el Dr. Schmidlin para esta Ciencia de las Misiones una autonomía y puesto propio en el organismo de las ramas teológicas. La Misionología es una ciencia, o puede serlo al menos, porque su objeto, la misión, es capaz de investigación científica dentro de un sistema orgánico autónomo. En cuanto a su relación con las demás ciencias eclesiásticas, insiste en los servicios que la Misionología puede prestar a la Teología; pero a condición de que sea

---

[2] Streit Robert, *Die deutsche Missionsliteratur*, en «Der Katholische Seelsorger», 1907.

[3] Streit, *Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde*, en «Der Katholische Seelsorger», 1909, p. 4.

[4] Streit, *Die Mission in Exegese und Patrologie*, Ibidem, 1909, pp. 296-306, 346-350, 400-407 y 445-453.

[5] Streit, *Die Missionsgeschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missions-Bibliographie*, Freiburg in Br., 1910, 30 pp., p. 12.

[6] Streit, *Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte*, en «Das Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen», n. 45, Aachen, 1923, 32 pp., pp. 5-6.

[7] *Ibidem*.

tratada como rama teológica autónoma, pues sólo cuando tome conciencia de sí misma como separada de las otras ramas teológicas, podrá llegar por sí misma a una plena elaboración [8].

El Dr. AUFHAUSER recogió en 1920 [9] y repitió en 1925 [10] esta misma doctrina de SCHMIDLIN: la Misionología es una rama especial de la Teología, y mientras su elaboración no la permita ser tratada aparte, hay que considerarla dentro de cada una de las disciplinas eclesiásticas: Historia eclesiástica, Pastoral, Exégesis, Dogma, Derecho, etc.

TRAGELLA afirma lo mismo en 1923: La Misionología viene a constituir una rama aparte y autónoma en el conjunto de las ciencias teológicas, y por consiguiente su enseñanza debería darse aparte [11]. Repite la misma idea en 1930, añadiendo que la Misionología constituye una rica aportación a la misma Teología [12]. Como vemos, tanto AUFHAUSER como TRAGELLA siguen la línea trazada por SCHMIDLIN; pero otros autores contemporáneos se apartaron de ella, siguiendo la de STREIT.

El P. GRENTRUP sigue a STREIT en 1925. Por de pronto llama a la Misionología: *ciencias misionológicas*, así en plural, como indicando implícitamente que él la consideraba como perteneciente a diversas disciplinas científicas. Y concretamente lo afirma de la Dogmática y Exégesis misional [13].

El barón DESCAMPS en 1928 considera a la Misionología como la reunión o agrupamiento de las cuestiones misionales anteriormente dispersas y fragmentarias [14].

PÍO DE MONDREGANES.

El P. PÍO DE MONDREGANES comienza en 1932 a exponer sus ideas sobre el carácter científico de la Misionología. Según él, entraría dentro de la Teología como una parte autónoma, aunque subalterna, con el mismo título que entran por ejemplo el Dogma y la Moral. Queda unida a ella como la parte al todo. Como la Dogmática y la Exégesis, la Historia eclesiástica, la Patrología y la Moral, etc., forman rama aparte por su objeto formal, ligeramente diferente, que les da una autonomía relativa, también la Misionología puede alegar sus derechos para proclamarse autónoma dentro de la Teología [15].

---

[8] SCHMIDLIN, *Die katholische Missionswissenschaft*, ZM., 1911, pp. 18-21; y *Einführung*, pp. 8-11.

[9] AUFHAUSER JOH. B., *Die Pflege der Missionswissenschaft an der Universität*, München, 32 pp.

[10] AUFHAUSER, *Missions -und Religionswissenschaft an der Universität*, Herder, 1925, 51 pp., p. 5.

[11] TRAGELLA G. B., *Missionologia*, en «Unione Mission. del Clero», 1923, p. 243.

[12] TRAGELLA, *Avviamento allo studio delle Missioni*, Milano, 1930, pp. 8 y 39.

[13] GRENTRUP, S. V. D., *Jus Missionarium*, Steyl, 1925, p. 71.

[14] DESCAMPS, *Discours sur la vocation de notre temps au progrès des hautes Etudes et de la didactique des Missions*, en «Histoire générale des Missions», 1932, p. 9.

[15] MONDREGANES, en «Illuminare», 1932, p. LXV.

En 1933 puntualiza que el objeto formal propio de la Misionología es la conversión de los herejes, cismáticos e infieles [16], y en 1934 repite que la Misionología es una ciencia autónoma, subalternada a la Teología [17]. En cambio, para 1947 ya da un cambio, sosteniendo que el objeto formal de la Misionología es la *plantación de la Iglesia* (teoría de CHARLES, objeto formal que le conferiría la unidad que no puede darle el sólo objeto material; y vuelve a repetir que la Misionología es realmente distinta de la Teología, y posee, aunque subalterna, su propia autonomía [18].

PERBAL.

El P. ALBERTO PERBAL hizo notar en 1932 el carácter *especial* de la Misionología, pues no era sólo un medio de información y propaganda, sino también una ciencia en todo el sentido de la palabra. Pero, ¿ciencia *nueva?* Evidentemente que no, pues toma sus elementos de tratados ya existentes. Pero es *especial* en el sentido de que los enfoca bajo una luz particular [19]. En 1934 afirma que la Misionología no debe confundirse con la Teología, pues posee su propio objeto formal, aunque de orden teológico. Por tanto, no debe confundirse ni con la Teología, ni con las ciencias secundarias también teológicas; antes tiene un puesto entre ellas, con los mismos derechos y títulos para vivir emancipada con su propia vida [20]. En 1937 ya no se fija tanto en su objeto formal cuanto en un carácter teológico; cuando habla de Teología misionera, no dice ni quiere decir que exista una Teología aparte, distinta y extraña a la Teología tradicional; más bien habrá que tenerla como un extracto de la Teología clásica; un tratado, nuevo quizás, al menos por la forma de su presentación, porque enfocará bajo una razón formal especial las tesis teológicas ya conocidas, pero que podrá permitir unos desarrollos hasta ahora poco acostumbrados [21].

BERTINI.

HUGO BERTINI considera a la Misionología como una nueva rama teológica que debe ocupar un puesto distinto y propio entre las diversas disciplinas teológicas. A eso se deberá llegar con el tiempo, porque para 1934, en que él escribía, aún no había encontrado ese puesto propio,

---

[16] MONDREGANES, *Manual de Misionología,* Vitoria, 1933, p. 24.

[17] MONDREGANES, *El Movimiento misionológico en la actualidad y sus orientaciones científicas,* Asís, 1934, 35 pp., p. 28.

[18] MONDREGANES, *Manual de Misionología,* Madrid, 1947, pp. 14-15.

[19] PERBAL A., O. M. I., en «Revue de l'Université d'Ottawa», 1932, p. 175.

[20] PERBAL, *La Missionologie et les sémaines missionologiques: introduction au problème des missions. Sémaines d'études missionnaires du Canada,* Ottawa, 1934, pág. 47.

[21] PERBAL, *Premières leçons de théologie missionnaire,* París, 1937, p. 93.

sobre todo en Exégesis, en Teología fundamental y en Dogma. Estudiando las relaciones mutuas, asentaba las conclusiones siguientes:

1) La Misionología y las demás ciencias sagradas están unidas entre sí por vínculos irrompibles, pues se intercambian mutuamente su propio patrimonio, que varía de extensión según la naturaleza de cada disciplina.

2) No ha de exigirse una igualdad absoluta entre las relaciones mutuas, pues tanto una como otras, contribuyen todas al desarrollo, esclarecimiento y mayor perfectibilidad posible de las ciencias sagradas.

3) Todas ellas gozan de su perfecta autonomía, y en sus interferencias procuran respetar rigurosamente el campo de las demás. Sería conveniente que se fijaran estas interferencias de común acuerdo, delimitando definitivamente a cuál de ellas toca tratar las cuestiones comunes que están en su base, y fijando a tiempo los principios de método y directrices bien claras para la investigación y la exposición didáctica.

4) En todo caso, la perfecta armonía que ha caracterizado desde sus comienzos las relaciones entre la Misionología y las demás ciencias teológicas, será cada vez más estrecha y firme gracias a la práctica y a la experiencia.

5) Si por fin el espíritu misional llegara a animar toda la enseñanza teológica, se eliminaría toda fricción en su raíz, y los puntos que madurarían de esta fusión íntima de todas las ciencias sagradas, habrán de ser juntamente abundantes y ricos de consecuencias para el porvenir de la Iglesia Católica [22].

Un tanto apriorista parece este sistema de fijar como en un juicio o tribunal qué materias han de pertenecer a cada una de las diversas ramas de las ciencias sagradas.

Hugo Król habla también, en 1938, de estas relaciones mutuas entre la Misionología y la Teología, pero contrariamente a Bertini, no reclama para la Misionología el título de ciencia propia, o de autónoma dentro de la Teología; cierto que la Misionología merece una enseñanza especial, pero sus diversas disciplinas pertenecen, científicamente hablando, a las correspondientes disciplinas teológicas [23].

El P. Charles, en cambio, reivindicaba este mismo año 1938, al menos para la misionología doctrinal, un objeto formal propio que pudiera constituirla como rama especial dentro de la Dogmática general. El objeto formal de la Misionología, que daría unidad y consistencia a todo el sistema, es la *plantación* o expansión, o propagación de la Iglesia visible [24].

---

[22] Bertini Ugo, *Le Missioni in rapporto con le science sacre, Problemi missionari del nostro tempo.* Conferenze tenute all'Università di Milano, 1933. Extracto, pp. 28-29.

[23] Król Hugo, *Podrecznik nauki o Misjach*, Kraków., 1938, 177 pp., p. 15.

[24] Charles Pierre, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire*, Louvain, 1938, p. 34.

CARMINATI.

CESARE CARMINATI conjuga en 1941 las dos teorías. Comienza diciendo que la Misionología no es más que el conjunto de las materias misionales que pertenecen a las diversas ramas teológicas, al menos en cuanto se refiere a la misionología doctrinal y teología misionera, la cual no es una teología *a se*, sino el resultado de las relaciones que tienen las diversas disciplinas teológicas con el apostolado misionero. Todas esas relaciones, además de formar un único y orgánico cuerpo doctrinal, concurren también a prestar material para tratados especiales de teología misionera [25]. Según esta concepción, la Misionologia no sería una ciencia autónoma.

Pero es el caso que, casi a continuación, se pregunta el propio CARMINATI: ¿es la Misionología una ciencia? Y responde, en abierta contradicción con lo que había dicho anteriormente: indudablemente, y sólo los superficiales y los incompetentes podrían dar una respuesta negativa. A este propósito no debe considerarse el objeto material de la Misionología, sino su objeto *formal*. Por su objeto material tiene la Misionología relaciones con múltiples y variados campos del saber sagrado y profano, lo que daña de suyo a la unidad, presupuesto necesario para el concepto de ciencia. Pero esta unidad le viene del objeto formal, que en la Misionología es el estudio coordenado y metódico de hechos divinos y humanos en orden a la evangelización, o mejor aún, al establecimiento de la Iglesia de Cristo sobre la tierra. Ahora bien, todos los elementos diversos de la Misionología, considerados bajo este punto de vista, convergen hacia un núcleo central de principios, de normas, y de finalidad, de modo que vengan a constituir un conjunto compacto y orgánico. Nos atrevemos a decir que la Misionología no es solamente una ciencia, sino que es incluso una de las ciencias más altas y complejas. La multiplicidad y la variedad de los materiales que la integran no hacen sino poner de relieve la amplitud y potencia de su objeto formal. A diferencia de otras ciencias, que interesan tan sólo a limitadas categorías de personas, la Misionología atrae la atención de todos, y tiene como cierto derecho de ciudadanía en todos los ambientes culturales, y por eso no puede ser extraña, ni tan siquiera a la última Parroquia rural [26].

La Misionología —nos dice en nota el mismo CARMINATI [27]— se sirve de todas las ciencias, y a su vez las sirve a todas aportándolas una amplia contribución de materiales, de experiencias y de conclusiones. Por ejemplo en relación con la teología general: las Misiones son una explicación de la actividad humana vivificada por la gracia en orden a la

---

[25] CARMINATI CESARE, *Il Problema Missionario. Manuale di Missionologia.* Parte I: *Principi e aspetti dottrinali,* Roma, 1941, XXII-476 pp., p. 4.

[26] *Ibidem,* pp. 6-7.

[27] *Ibidem,* p. 7, nota 1.

realización de un plan divino. A su vez la Teología es prevalentemente pensamiento, es decir, especulación sobre los datos de la revelación, e intentos de armonizarlos con la razón. En la Misionología son frecuentes y necesarios los contactos entre actividad y pensamiento. Contactos que provocan mutuas y fecundas reacciones. Reacciones fecundas, porque la actividad transfunde una onda vital a la doctrina, y la doctrina guía e ilumina a la actividad... La Iglesia no es una institución estática, sino llena de dinamismo operante. De este modo las ciencias teológicas no se expondrán al peligro de recaer en el estéril y ridículo bizantinismo de los escolásticos de la decadencia, contra los que lanzó sus sangrientos sarcasmos Erasmo de Rotterdam.

En resumen, pues, para Carminati la Misionología es una ciencia autónoma, contra lo que había asentado poco antes al decirnos que no es una teología *a se*, sino que era el resultado de las relaciones que tenían las diversas ramas de la Teología con el apostolado misionero.

Toda esta diversidad de opiniones que dan soluciones diversas, demuestran al menos que nos encontramos ante una cuestión bastante compleja. Aún daremos otras dos soluciones, la del P. Fernando Jetté y la del propio André Seumois, en su Introduction a la Misionología.

Jetté, Fernando.

Este Padre, profesor de Misionología en el Instituto Misionológico de la Universidad de Ottawa, se plantea directamente y expresamente el problema, intentando dar una solución adecuada. Lo hace en un estudio amplio sobre la unidad científica de la Misionología [28].

Quiere probar que en la Misionología se da una unidad científica apropiada que puede hacer de esta materia una ciencia especial, especificativa y particular, no ya como dependiente de la Teología, a la que de hecho en todo caso hay que referir, sino con personalidad propia, por decirlo así, en el conglomerado de las ciencias. Lo va probando en diversos capítulos: la Misión, objeto de conocimientos teológicos, de conocimiento científico en Teología, y de conocimiento desarrollado ordenadamente, y objeto de especialización teológica.

Refuta ante todo la explicación de Schmidlin, que la basa en una definición *descriptiva* de la Misionología. Si hubiéramos de atenernos solamente a ella, habríamos de concluir que no constituye una verdadera ciencia, sino que es el encuentro de diversas ciencias o disciplinas en torno a un mismo objeto material, y que en este plano de sola descripción, al no tener un objeto formal propio, no poseería tampoco una verdadera unidad ontológica.

Y sin embargo, prosigue Jetté, el valor real de la Misionología, su derecho a existir como ciencia, no le puede venir más que de esta uni-

[28] Jetté Ferdinand, O. M. I., *Qu'est-ce que la Missiologie? De l'unité scientifique en missiologie*. Editions de l'Université, Ottawa, 1950, 180 pp.

dad formal: es necesario que todas sus conclusiones se encuentren finalmente en un mismo y único principio, tanto más necesario cuanto que está más dispersa por su objeto material más concreto. Ahí está el problema interno de la Misionología. Ella busca unificarse por su interioridad e identificarse como una ciencia [29].

¿Podrá conseguirlo? Sin duda, afirma JETTÉ; pero para llegar a ello debe sobrepasar necesariamente esa definición descriptiva y tomar conciencia de sí misma en lo que tiene de esencial y verdaderamente científico. No todas las disciplinas son de la misma importancia en misionología; más aún, ni todas ellas son estrictamente Misionología. Lo que urge, pues, es determinar qué es lo *esencial*, fijando el *objeto formal* propio, que es el que dará la unidad deseada a toda la Misionología. En todo su largo estudio no hace el P. JETTÉ sino fijar este objeto formal, que va delimitando por sus pasos escalonados, desarrollados en sendos capítulos: primero, la naturaleza de la misión en sí misma, y su exigencia fundamental como objeto del conocimiento, esto es, que exige un conocimiento de orden propiamente teológico; luego, un análisis sobre si la misión, dentro de la teología, es verdaderamente apta para un conocimiento estrictamente científico, es decir, para un conocimiento cierto por sus causas; después fija las relaciones entre la Misión y la Teología, ya no como ciencia, sino como conocimiento; y finalmente quiere determinar y precisar en qué sentido y bajo qué condiciones puede la misión llegar a ser objeto de una auténtica especialización científica. Como conclusión ya, expone la metodología misional, o el método propio de esta especialización científica misionera [30].

El estudio de la misión pertenece formalmente a la Teología; en su consecuencia, la unidad de la ciencia misional reposará ante todo en la teología de las misiones. Pero, ¿qué es ésta teología misional? ¿Un tratado especial? ¿Una sección de tratado, o simplemente una mentalidad particular, una «moda misionera» de considerar los problemas teológicos? Podemos afirmar que se da una posibilidad de un tratado teológico misional [31]. Pues el aspecto misional ocupa dentro de la Teología un rango tal que le pueda dar personalidad propia; del mismo modo que estamos viendo en nuestros días el desarrollo de un tratado mariológico, por ejemplo, pues añade una modalidad particular en el orden de la Encarnación, y manifiesta de ese modo el misterio de Dios con un carácter específico y propio [32].

Algo semejante podemos decir de la actividad misionera, considerada como un apostolado de implantación y estabilización de las Iglesias particulares. Bajo este aspecto es claro que la misión es suficientemente universal para venir a ser objeto de una verdadera sistematización científica. La razón última de la actividad misionera es la volun-

---

[29] *Ibidem*, p. 15.
[30] *Ibidem.*, o. c., pp. 20-21.
[31] *Ibidem*, p. 60.
[32] *Ibidem*, p. 64.

tad divina salvífica universal. Dios quiere salvar a todos los hombres por medio de Cristo y de su Iglesia, constituídos por el mismo hecho en medios universales de salvación. La Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo en la tierra, y por tendencia ontológica, no menos que por mandato, se esfuerza por todos los medios a su alcance en ganar para Dios a todos los extraños y en implantarse entre todos ellos de un modo estable. Esta actividad de implantación estable es lo que llamamos nosotros *actividad misionera*. Por lo mismo, viene a ser una manifestación externa de la voluntad salvadora universal de Dios. Esto le da un carácter propio y específico dentro de la Teología universal [33].

Viniendo al ejemplo anterior, ¿por qué la Mariología, por su relación íntima con el misterio de Cristo, tiene derecho a ser considerada como un tratado especial distinto del misterio de la Encarnación; y la *actividad misionera*, una realidad sobrenatural unida a la voluntad salvífica universal, no puede reclamar ese mismo derecho de un tratado especial, distinto e independiente del tratado De Eclessia? [34].

Podemos, pues, concluir que la misión puede ser objeto auténtico de un verdadero tratado científico:

1) La teología misionera puede existir como ciencia, pues puede dar unidad a todas sus conclusiones según un primer principio propio: la definición de la misión;

2) pero no puede quedar independiente del tratado De Ecclesia, pues la misión, en su misma esencia, depende de la Iglesia, como depende un accidente de su substancia;

3) finalmente, y como consecuencia, constituye formalmente, dentro del tratado De Ecclesia, una sección especial de carácter más bien práctico, pues tiene como objeto propio una de sus actividades, la actividad misionera [35].

Una especialización teológica.

La Misionología, pues, es en su raíz, la sección misionera del tratado teológico de la Iglesia, y al constituirse en un tratado especializado no cambia su naturaleza, sigue siendo teológico. Comienza por explicitarse a sí mismo dentro de la Teología; luego, a medida que crece y se fortifica, acude a otras disciplinas extrañas, para perfeccionarse más y dirigir mejor la actividad que debe dirigir, los conocimientos que estas disciplinas le pueden proporcionar. Hay un desarrollo, que es precisamente uno de los aspectos de la especialización; pero al desarrollarse conserva también su unidad propia intrínseca, que es el otro aspecto, no menos esencial, de la especialización científica [36].

---

[33] *Ibidem*, pp. 65-66.
[34] *Ibidem*, p. 69.
[35] *Ibidem*, pp. 87-88.
[36] *Ibidem*, pp. 141-142.

Así concibe el P. JETTÉ el verdadero concepto de la Misionología. Su definición real puede ser la siguiente: la especialización teológica, que tiene como objeto propio la actividad eclesiástica de implantación estable de la Iglesia, allí donde no estuviese establecida aún. Esta definición expresa:

1) la aportación de otras ciencias extrañas: la Misionología es una *especialización;*

2) la unidad formal, que hace de ella una especialización científica: es una especialización *teológica:*

3) el objeto formal propio, que hace de ella una especialización misionológica; es una especialización teológica, que tiene como objeto la actividad eclesiástica de la *implantación* de la Iglesia.

Definida así, ¿constituye la Misionología una verdadera ciencia? *Subjetivamente*, en su aspecto de hábito y acto —dice JETTÉ—, lo creemos así, pues sigue siendo substancialmente teológica. Y *objetivamente* considerada, bajo el aspecto de tratado, podemos responder en general que posee, o mejor aún, que puede poseer, un determinado cuerpo de doctrina organizado de modo sistemático, que la constituye en este sentido en verdadera ciencia. Pero si precisamos un poco más las cosas, hemos de añadir que este cuerpo de doctrina no es otra cosa que el tratado teológico (especulativo y práctico) de las misiones, enriquecido con la aportación de las disciplinas auxiliares; y bajo este punto de vista y formalmente no constituiría una verdadera ciencia, un verdadero tratado independiente del tratado De Ecclesia, sino únicamente una sección aparte de este tratado [37].

Según esto, ¿cuál es la ciencia y cuál el papel del misionólogo? Podemos distinguir en él tres aspectos: uno fundamental, otro formal y un tercero integral.

Fundamentalmente el misionólogo es ante todo un *teólogo*. Es decir, que antes de toda tentativa de especialización, y precisamente para que ésta pueda ser fructuosa, debe poseer una excelente síntesis teológica y el hábito de la Teología. Si no posee esta síntesis, al querer especializarse se deforma y corre el peligro de caer en muchos errores.

Formalmente difiere sin embargo del simple teólogo, pues es un teólogo *especializado*. Ha estudiado hasta en sus detalles el misterio particular de las misiones; ha contemplado todo el mundo sobrenatural a través de la idea misionera divina; la ha seguido desde su fuente, que es la voluntad salvífica universal de Dios, hasta su realización concreta por tal o cual forma de apostolado actual misionero de la Iglesia. Y estos esfuerzos y actos repetidos han ido desarrollando poco a poco en su hábito de Teología, un aspecto especial, el aspecto misionero.

Integralmente necesita algo más. Para ser un buen misionólogo no le basta ser buen teólogo, ni poseer un espíritu misionero. Su ciencia, práctica sobre todo, exige algo más. El apostolado misionero que él

[37] *Ibidem*, pp. 142-144.

debe encauzar y dirigir, se va desarrollando en condiciones muy concretas de tiempo, personas y lugar. Por eso mismo debe poseer también, de forma sintética y ordenada, un caudal suficiente de conocimientos misionales concretos: la experiencia misionera del pasado, la legislación misional actual de la Iglesia, un conocimiento adecuado de los pueblos y religiones no cristianas, etc.

Y muy especialmente, con relación a las ciencias auxiliares profanas, conocer sus propios métodos. Por eso debe ser al mismo tiempo etnólogo, para saber utilizar en favor de las misiones las conclusiones de la etnología.

El misionólogo, pues, es un *teólogo especializado*, que tiene como fin propio suyo e inmediato el conocer la actividad de implantación estable de las Iglesias particulares, a fin de poder dirigirla sabiamente. Es un teólogo especializado al servicio de las misiones.

Como *teólogo*, es un contemplativo de Dios, y en Dios un contemplativo de las misiones; pero un contemplativo dirigido a la acción, pues de esa contemplación ha de sacar los primeros principios que han de dirigir la actividad misionera.

Como teólogo *especializado* no debe contentarse con un conocimiento práctico demasiado universal. Ha de hacerlo más práctico aún, más apto para dirigir la actividad misionera y para dirigirla más de cerca. Con la ayuda de otros conocimientos, aunque guiado siempre por los principios teológicos primeros, ha de procurar elaborar para las misiones unas metodologías más concretas y mejor adaptadas.

Como *misionólogo* no le toca a él cumplir la obra misionera, esta obra exige una iniciación inmediatamente práctica y una experiencia individual para cada caso, que él, si no es también misionero, no tiene. Su papel es un papel de guía seguro y prudente. Más desgajado de la acción, la conoce mejor en su conjunto y en sus partes; más cercano de los principios, está más firme, más seguro cuando se trata de sugerir, por ejemplo, según las circunstancias políticas o sociales de un país, orientaciones nuevas para el apostolado misionero. Su papel no es un papel activo, sino contemplativo al servicio de la acción. Así es como puede ser verdaderamente útil a la Iglesia y a sus hermanos los misioneros [38].

Seumois.

André Seumois expone también su parecer en el problema que nos ocupa. Y lo hace estableciendo diversas proposiciones que enuncia primero y explica o prueba después a renglón seguido [39].

La misión merece un estudio aparte, aun prescindiendo de su carácter científico, pues de todas maneras merece ciertamente un estudio

---

[38] *Ibidem*, pp. 160-165.

[39] Seumois, *Introduction à la Missiologie*, pp. 137-161.

especialmente consagrado a la misión. Contiene una materia bastante amplia, compleja e importante para que se le dedique este estudio particular. Y eso en una disciplina de conjunto que le esté entera y exclusivamente consagrada; disciplina propia de conjunto porque el estudio de las misiones es una disciplina intelectual que comprende diversas partes. De donde puede deducirse la legitimidad de la Misionología como estudio separado. Esto es, primariamente, lo que llamamos Misionología, sin que pueda ser tenido por tal el estudio de una u otra cuestión misionera dentro del Tratado De Fide, o De Ecclesia, o De Deo Uno, etc.; como tampoco ha de tenerse como Misionología el desarrollo misionero de una época determinada o de un país determinado dentro de la Historia general. Esta precisión es muy importante y absolutamente elemental en el planteamiento del problema de la naturaleza científica de la Misionología [40].

Especialización histórico-teológica.

La parte *doctrinal* de la Misionología pertenece científicamente a la Teología, porque la Misión es un hecho de orden sobrenatural en sus principios, y el estudio doctrinal intrínseco de ellos no puede pertenecer más que a la Teología. Lo mismo puede decirse de la parte *práctica*, que dice relación a la existencia futura de la misión. Esta existencia no puede estudiarse en sí misma porque no existe aún esa misión, y por eso debe ser estudiada en sus causas, que son de hecho muchas y variadas. La Misionología las aborda desde el punto de vista metodológico práctico, tanto general como particular. El estudio propio de la Misionología práctica estriba sobre todo en los métodos prácticos generales de la realización misionera, métodos que dependen muchas veces de circunstancias concretas de tiempo y lugar, pero que dependen ante todo y esencialmente de principios que delimitan la acción, y de sus exigencias teóricas y doctrinales. La parte práctica de la Misionología depende, pues, de la doctrinal, y por tanto participa de su luz científica, esto es, de su luz teológica.

En cuanto a la parte *histórica*, hemos de decir que pertenece científicamente a la ciencia histórica. Por eso la Historia de las Misiones forma más bien parte de la Historia eclesiástica, que a su vez forma parte de la Historia general, bajo el punto de vista del método crítico-histórico. La Historia misionera puede conservar formalmente la pura luz científica de la Historia general y ser considerada por lo tanto como ciencia histórica puramente, y no como Teología. Lo mismo puede decirse también de la parte *descriptiva* de la Misionología, que puede pertenecer también científicamente a la ciencia histórica. Esta parte estudia el *presente* de las misiones, no el pasado, *como* la parte histórica. Pero el presente forma también historia. La luz científica de la *Misio-*

[40] *Ibidem*, pp. 137-140.

nografía, o sea el estudio del estado actual de la actividad misionera, ha de ser la misma de la Historia misional, la crítica histórica, aunque no integralmente aplicada por deficiencia puramente temporal.

La Misionología como tal *no posee un objeto formal quo* que le sea propio, esto es, la *razón* propia bajo la cual se llega a la esencia del objeto que se estudia. Es natural, pues hemos visto que sus diversas partes pertenecen científicamente a la Teología o a la Historia, y por tanto su objeto formal *quo* debe ser el propio de esas mismas disciplinas. Por la misma razón *tampoco puede tener objeto formal quod propio*, esto es, lo que determina el objeto que ha de ser conocido, y que en el caso de la Misionología, debe ser el objeto formal de la Teología para las materias doctrinales y prácticas, y el de la Historia para las históricas y misionográficas.

La Misionología *no es una ciencia propia, autónoma, una y distinta*, pues no tiene objeto formal *quo* propio, por el que las diversas ciencias se distinguen entre sí. Por eso no puede la Misionología ser una ciencia propia y autónoma, científicamente distinta de la Historia o de la Teología.

Tampoco es un cuerpo de ciencias, porque no las comprende, aunque sí dependa de la Teología y de la Historia. Sus propias materias quedan comprendidas en esas diversas ciencias, sin constituir por eso su objeto integral. Pertenece, sí, a diversas ciencias, pero ella no es un cuerpo de ciencias.

Finalmente la Misionología *no es una ciencia subalterna*, contra lo que afirma MONDREGANES, pues harían falta dos o más ciencias *distintas;* caso que no se da en la Misionología por no constituir una ciencia distinta de la Historia o de la Teología, ni por consiguiente objeto formal propio. La Misionología es Teología o Historia, según los casos, y por lo tanto no puede ser subalterna a ninguna de ellas. Por otra parte, en Teología tampoco se dan ciencias subalternas, sino que todo cuanto viene de la Revelación es Teología [41].

Pero la Misionología *estudia aparte y de modo muy especial sus materias*, como se ha visto en las primeras proposiciones, y es lo que constituye la ciencia misionera. Materias que forman el *conjunto de estudios relativos a la misión*, y eso bajo el objeto formal o la luz científica sencilla propia de las diversas ciencias de las que dependen científicamente sus partes. Ello se hace proporcionando a su estudio un ángulo o aspecto *secundum quid* que le es propio, pues la Misionología enfoca sus materias bajo una determinada modalidad propia, que consiste en el aspecto formal de la misión como apostolado de la implantación de la Iglesia. La Misionología estudia la misión en todos sus problemas, y nada más que la misión, y enfoca todas sus materias bajo un ángulo misionero. En este sentido es capaz de no desdeñar nada para pene-

[41] *Ibidem*, pp. 140-150.

trar a fondo y analizar en detalle sus propias materias; mientras que en el cuadro general de los diversos tratados teológicos o históricos, no puede ser tratada más que ocasionalmente y de modo fragmentario la materia misional, sin poder exigir legítimamente otra cosa que conspectus sumarios y generales, suficientes para situar tal o cual cuestión misional en el conjunto general, sin poder exigir que algunas otras cuestiones que tienen sus relaciones con los problemas misionales, sean estudiadas bajo el ángulo propio de estas relaciones. El estudio misional de un cuadro misionológico viene precisamente a remediar todos estos inconvenientes. Es propio suyo este ángulo *secundum quid*, aunque la luz científica propiamente tal sigan siendo la Historia o la Teología.

Esta misma apreciación le concede *una determinada unidad también secundum quid*, unidad accidental, pues lo uno sigue a lo otro. O lo que es lo mismo, que la Misionología *es una especialización científica;* lo que no constituye precisamente una *ciencia aparte*, distinta de la ciencia general, sino un *estudio especial* aparte de esa misma ciencia general, que entra más a fondo en aspectos particulares. La Misionología estudia la cuestión misional en plan de especialización, y su materia propia forma un todo homogéneo, suficientemente amplio, complejo e importante. Comprende diversas ciencias, pero respeta plenamente las exigencias científicas de cada una de ellas. Unas veces será Historia, otras Teología; pero lo importante es que estudia en detalle en cada una de ellas el aspecto *misional*. En resumen, la Misionología es el estudio misionero en plan de especialización; y este estudio es científico según el carácter científico de las ciencias de las que sus materias dependen. Quedaría únicamente por averiguar el carácter científico de la Teología y de la historia [42].

La especialización misionológica es científica según el carácter científico de la Teología para sus dos partes doctrinal y práctica, pues ambas partes son, como hemos anotado ya, científicamente teología, y por tanto deben participar de su carácter científico. Por lo demás, prescindimos de las discusiones propias acerca del carácter científico propio de la Teología. Tengamos en cuenta que no es una ciencia como las demás que se apoye únicamente en principios evidentes de razón según el sistema aristotélico. En Teología más importante que la razón es el factor de la *Revelación*, que muchas veces deja en la oscuridad los principios en que se apoya. Principios evidentes en sí mismos, pero que a veces se presentan oscuros para nosotros, que en esta vida mortal hemos de ser guiados por verdades y principios de fe.

También es científica la Misionología en sus dos partes histórica y descriptiva o *misionográfica, según el carácter científico propio de la historia*. También hay discusiones sobre el carácter científico de la historia, pues la ciencia como tal no se ocupa *de singularibus et contin-*

[42] *Ibidem*, pp. 151-155.

gentibus, que es la materia propia de la historia. Pero hemos de tener en cuenta que la historia no sólo enfoca los hechos, sino que estudia diligentemente su evolución. Aunque se ocupa de los hechos singulares, pero se apoya en ellos para deducir normas generales; y en este sentido se la puede considerar como una verdadera ciencia.

La Misionología es estrictamente científica en sentido tomista en todas sus partes. SANTO TOMÁS da un sentido más amplio al concepto de *ciencia* del que le da Aristóteles, que lo limita al conocimiento por las causas propias. Por eso es verdadera ciencia para SANTO TOMÁS la Teología, y lo es también la historia. No se ve razón para que haya que seguir manteniendo con exclusivismos cerrados la definición aristotélica. Esa definición no encaja en las ciencias naturales ni en las históricas, que suelen tenerse comúnmente como verdaderas ciencias, ni tampoco en la teología positiva. Pero para SANTO TOMÁS son también verdaderas ciencias. Según eso la Misionología, subjetivamente considerada, es la especialización científica misionera, o lo que es lo mismo, el estudio estrictamente científico de todas las cuestiones misioneras, dependientes de la historia y la teología, en un conjunto especializado que posee un determinado ángulo de estudio y una determinada unidad *secundum quid* propia suya. Así se deduce de las proposiciones anteriormente asentadas y probadas.

Según eso fija así SEUMOIS la definición real de la Misionología: es la especialización científica consagrada a la actividad misionera, es decir, el apostolado de implantación de la Iglesia Católica, con relación a su doctrina, a su historia, a su descripción presente y a su práctica.

Y aunque esta *ciencia* de las misiones no sea propiamente una ciencia *autónoma*, puede hablarse de ella, sin embargo, como de una verdadera ciencia según la expresión común utilizada por el uso ordinario [43].

En su parte teológica decimos que depende de la Teología, pero debemos añadir que de la Teología *integral*, pues puede caber el peligro de referirla tan sólo al tratado *De Ecclesia*, centrándola prevalentemente en su nota de la *Catolicidad*. Hemos visto cómo SEUMOIS, al darnos su definición última, nos dice que Misionología es la especialización científica consagrada a la *actividad misionera*, o lo que es lo mismo, al *apostolado* de implantación de la Iglesia, limitando casi su esencia a esta nota *práctica* de apostolado o actividad misionera. Creemos que resulta una definición demasiado restringida. En la Misionología deben entrar también otros puntos estrictamente dogmáticos, que esta *especialización* debe estudiar, referidos particularmente al mundo *infiel*, materia preponderante en la que actúan las misiones católicas.

Los infieles son también seres humanos, y conviene estudiarlos como tales, en todas las facetas en que el Dogma se roza con el ser hu-

[43] *Ibidem*, pp. 155-161.

mano en nuestra actual economía de la salvación. O lo que es lo mismo, la Misionología debe ocuparse también en la aplicación que la Teología y la Revelación permitan sobre la salvación o destinación sobrenatural, y modo de llegar a ella de todos estos infieles, los negativos sobre todo, durante el tiempo que no haya podido llegar hasta ellos la influencia de la Misión.

Es un punto concreto que no suele desarrollar, al menos con cierta amplitud, la Teología ordinaria, y que convendría estudiar a fondo en esta su especialización, que es la Misionología. Pongamos unos ejemplos:

La voluntad salvífica universal, en el tratado de *De Deo Uno*, debe alcanzar también a los *infieles*, y de ahí hay que concluir una *posibilidad* de salvación para todos, aun dentro de su estado de infidelidad negativa. Esto lo da el Dogma; ahora la Misionología debe estudiar y buscar una concordancia perfecta con este dogma de la salvación universal, y con las limitaciones que para conseguirla, crean otras verdades dogmáticas. La Misionología debe ser no sólo una teología *práctica* que busca el modo más apropiado de establecer en todo el mundo la Iglesia, sino también *teórica, dogmática*, buscando el modo de aplicarles convenientemente a todos los infieles negativos, la obligación de los otros dogmas. Aquí entran con derecho propio: la necesidad de la fe, la necesidad del Bautismo, la necesidad de pertenecer a la Iglesia, la universidad de la Redención, la distribución universal y gratuita de las gracias, la destinación universal al orden sobrenatural, la herencia universal del pecado original y su posible cancelación en el mundo pagano, la posibilidad de llegar al conocimiento de la Revelación, fuera de la Iglesia Católica, etc., etc. Son unos cuantos puntos o ejemplos nada más que conviene estudiar detenidamente en el campo propio de la Misionología, ya que se refiere a la materia *circa quam* opera la Misionología, y *ex qua* ha de procurar hacer la Iglesia.

Pues bien, todo este conjunto de estudios, aun bajo sólo el punto de vista dogmático, puede constituir para la Misionología, dentro de su especialización, un verdadero conjunto articulado de ciencia. Todas estas consideraciones pueden darnos ya la respuesta adecuada a nuestra proposición del principio: si la Misionología es una verdadera ciencia. Una verdadera *ciencia*, es verdad, pero no autónoma, sino dependiente de la Teología en su parte doctrinal, y de la Historia en su parte descriptiva.

Es, pues, una *especialización histórico-teológica* [44]. Como histórica,

---

[44] Puede consultarse, además, la siguiente bibliografía:

Bertini Ugo, *Le Missioni in rapporto con le scienze sacre*, en «Il Pensiero Missionario», 1934, pp. 113-138.

Dahmen, S. J., *A New Science: mission science*, en «The Irish Theological Quarterly», 1912, pp. 190-202.

Laburdette M.-Nicolás M. J., O. P., *Théologie de l'Apostolat missionnaire*, RTh., 1946, pp. 575-602.

al tiempo que es una especialización dentro de un campo determinado, es una aportación importante dentro del mismo campo de la historia general; una buena cantidad de sus investigaciones y datos pueden hacer luz en otras muchas materias no tan estrictamente misioneras, aunque ligadas a ellas por algunos puntos de contacto, tanto en la historia eclesiástica propiamente dicha, como en la historia religiosa general, historia de las civilizaciones y culturas, historia colonial, etc.

Todavía mucho más en el campo de la Teología, en el que los diversos tratados guardan una relación más íntima. También aquí las investigaciones y conclusiones netamente misionales pueden aportar grandes ventajas a otras no específicamente tales, aunque sí relacionadas en algún modo con ellas. De hecho, las cuestiones misionales entran más o menos en todos los Tratados de la Teología; y como dentro de un mismo tratado, las diversas cuestiones en él estudiadas están relacionadas unas con otras, y mutuamente se complementan entre sí y con los diversos tratados, dedúcese de aquí nuevamente la importancia que la Misionología puede revestir para el estudio y desarrollo mismo de toda la Teología [45].

Su relación con las otras ciencias.

Pero no sólo es una contribución científica a la Teología y a la Historia. En este mutuo complemento y enriquecimiento entran a la parte también otras muchas ciencias, que tienen así mismo sus puntos de contacto con el problema misionero. Tal es el caso de las Ciencias que llamamos *Auxiliares* para la Misionología, y que pueden ser muy autónomas consideradas en sí. Lo veremos detenidamente por lo que afecta a la *Etnología*, a la *Historia de las Religiones*, a la *Lingüística* y a la *Colonialística*, y en su tanto en varias otras ciencias. Todas ellas pueden beneficiarse de la Misionología, como ésta se beneficia de ellas, por la cantidad de datos científicos y de experiencia que pone al alcance de su elaboración. Porque nunca hay que olvidar que si estas ciencias auxiliares constituyen una aportación interesante a la Misionología y al misionero, no es menor tampoco la aportación que el Misionero y la Misionología pueden ofrecer y han ofrecido de hecho —lo veremos en

---

Lazzarini P., S. J., *Coordinazione della Teologia all'idea e all'Apostolato Missionario*, en «Teologia Missionaria», Atti della VII Settimana di studi missionari, Roma, 1929, pp. 98-104.

Menasce P. de, O. P., *Polarité de l'Activité missionnaire*, en «Nouvelle Revue Sciencie Missionnaire», 1945, pp. 81-87.

Perbal Albert, O. M. I., *La Science des Missions*, en «Revue Univ. Ottawa», 1932, pp. 34-46 y 173-191.

Seumois André, O. M. I., *Vers une definition de l'Activité missionnaire*, NZM., 1948, p. 46.

Tragella B. G., *Avviamento allo studio delle Missioni*, Milán, 1930, 95 pp.

[45] Seumois, *Introduction...*, p. 392.

seguida— al desarrollo de esas mismas ciencias. En conclusión, la Misionología debe considerarse como una verdadera ciencia en sí, y como un auxiliar poderoso para otras ciencias, en primer lugar para la Historia y la Teología, de las que depende en su parte descriptiva y doctrinal, y para otras muchas ciencias del hombre que ella misma acepta como sus auxiliares.

Su relación con las Misiones mismas.

¿Y en relación con las mismas misiones? Evidentemente que ha de tener una importancia capital, como puede deducirse del hecho mismo de que se trata de un estudio a fondo y especializado del problema misional. Este estudio especializado no puede menos de favorecer intrínsecamente el desarrollo interno y externo de las mismas misiones.

Ante todo es importante una especialización científica en el campo misional. Cuando hablamos de *Misionología* queremos indicar algo más que el mero estudio de algunos puntos misionales, pero dentro de cada uno de los Tratados en su encuadre general. Queremos indicar algo más, esto es, un estudio propio y particular en el conjunto de todas las cuestiones misioneras, ligadas entre sí por lazos íntimos y peculiares, aunque luego estén dispersos por diversos tratados de la Historia y de la Teología; queremos indicar concretamente el concepto de una especialización científica que se consagra propia y exclusivamente al estudio de la misión.

Ahí estriba la razón de ser de esta ciencia particular que llamamos *Misionología:* en esa necesidad que tienen las cuestiones misionales de ser estudiadas aparte y profundamente. Porque no es posible hacerlo con esa profundidad y esa dedicación dentro de los tratados generales. En esta idea insistían frecuentemente los *padres* de la moderna Misionología, tanto católicos como protestantes. Unos ejemplos: En 1902 en este mismo principio se apoyaba el protestante BORNEMANN: «Nos encontramos delante de una disciplina científica especial, donde existe un campo de investigaciones bien determinado, suficientemente autónomo y circunscrito para permitir un tratado científico especial, lo suficientemente variado y amplio para necesitar un estudio y una exposición especial, y lo bastante característico para implicar una metodología particular» [46].

Del mismo modo discurría en 1907 el P. STREIT, cuando observaba que la Misión no era suficientemente estudiada por los autores católicos, aunque estuviera incluída dentro del campo de la misma Teología. Por eso mismo hacía notar no solamente la importancia de este estudio particular, sino incluso la necesidad de consagrar a su estudio una investigación especial, investigación que en el campo científico debería seguir

[46] BORNEMANN, *Einführung in die evangelische Missionskunde im Anschluss an die Basler Mission,* Tübingen, 1902, p. 5.

siendo Teología, pero que debería constituir un estudio especializado de las cuestiones misionales. Lo hemos expuesto en las páginas anteriores. Esto quiere decir para STREIT, la legitimización, la importancia y la necesidad de una especialización científica misionera, que luego se llamaría concretamente *Misionología* [47].

Ciertamente, las cuestiones misionales estaban reclamando la existencia de una especialización particular, pues su estudio concreto quedaba abandonado en el cuadro de las disciplinas generales. Es lo que hacía resaltar el P. CHARLES, reflexionando sobre este punto, en el caso concreto del gran Diccionario de Teología Católica dirigido por VACCANT y luego por MANGENOT y AMANN. Decía a este respecto el P. CHARLES: «Nunca como hoy se viene hablando de la conversión de los paganos y del número de catecúmenos. Las estadísticas oficiales de la Propaganda tienen un puesto especial para estas dos categorías. Por otra parte, vienen a representar la extensión misma de la Iglesia en tierras de infieles. Pues bien, el erudito que dentro de unos siglos venga a consultar este Diccionario por lo que respecta a ambos puntos, quedará extrañado indudablemente al leer en el artículo *Catecumenado*, que esta institución dejó de existir a partir del siglo XI. Y se extrañará más aún quizás de que entre las palabras estudiadas *"controverse"* que ocupa cincuenta columnas, y la palabra *"convulsionaires"*, no haya sitio, absolutamente ninguno, para tratar de la *conversión*. Este artículo, sencillamente, no existe en tal Diccionario [48].

LA MISIONOLOGÍA Y EL MISIONERO

La *Misionología*, pues, necesaria en sí misma, es además sumamente útil para ese teólogo especializado que hemos llamado *misionólogo;* para las *Misiones* mismas en su desarrollo cotidiano; y para el agente de las mismas que llamamos *Misionero*. Algo queda insinuado en las páginas anteriores. Completémoslo un poco más.

El *Misionólogo* no trabajará normalmente en las Misiones, en vanguardia; su labor queda más bien acá, orientando con sus ideas, fijando los principios, y aconsejando a los Organismos centrales que dirigen todo el apostolado misionero. Tengamos en cuenta que la actividad misionera central es más importante para las Misiones, que la actividad de vanguardia misma; como en un ejército en batalla, más importante que el soldado que empuña directamente las armas, es el general y su Estado Mayor, que desde un punto cualquiera retrasado, dirigen y combinan todas las acciones de esa misma batalla. También estos organismos centrales dirigen y combinan toda la acción de esta gran batalla contra el Paganismo, que es la realización misionera; las repercusiones

---

[47] SEUMOIS, o. c., p. 390.

[48] CHARLES P., *La vraie nature du devoir missionnaire*, en «Missiologie». Etudes, rapports, conférences. Louvain, 1939, pp. 77-78.

de sus iniciativas, de sus decisiones, de sus empresas, son de una inmensa responsabilidad. No es necesario encarecer desde este punto de vista la importancia y la utilidad de la Misionología.

De ello se beneficiarán en primer lugar las *Misiones* mismas, porque los primeros en beneficiarse han de ser los mismos *Misioneros*. Es obvio, el misionero es el realizador nato de la acción misionera; y cuanto más acabado y técnico sea el conocimiento de su profesión, más rendimiento reportará la profesión misma. Parece que no lo veían así algunos diletantes de los primeros tiempos. Para ellos, la actividad misional es una actividad *sobrenatural*, y como tal debería prescindir de la técnica, que es muy *natural* y muy *humana*. No hace falta perder tiempo en refutar esta simpleza. La actividad misional es sobrenatural ante todo, evidentemente; pero también va ligada a la instrumentalidad humana, por disposición divina; y en esa instrumentalidad no sólo han de actuar las virtudes internas del instrumento que es el Misionero, sino también, y en su tanto, la técnica de que se valga para el desarrollo de su empeño. El éxito total de su acción dependerá en gran parte de su calibre mental, de su carácter, de su espíritu de iniciativa, de todos sus recursos de acción; y es evidente que la especialización misionológica con todas las ventajas que aporta, vendrá a perfeccionar mucho mejor todas las facultades operativas del misionero en su apostolado total [49].

No bastan sólo la experiencia y el sentido común de cada misionero en su puesto de acción; hay otras muchas facetas a que no pueden llegar esa experiencia y ese sentido común, que podrían caer fácilmente en un *subjetivismo* perjudicial, estorbando una *coordinación* de fuerzas y de actividad en una magna empresa que es común. Y ésta ha de ser la aportación precisa del estudio sistematizado del problema misionero: hacer luz sobre los principios teóricos que han de guiar y ordenar esa acción común, y facilitar los métodos generales más eficaces, que luego cada misionero deberá aplicar localmente según las circunstancias concretas y los conocimientos propios suyos experimentales. La experiencia y el sentido común son necesarios, pero no bastan. La iniciativa personal es útil cuando va apoyada sobre una técnica; pero es inútil cuando trabaja en el vacío, y además peligrosa o perjudicial cuando actúa a ciegas. San Francisco Javier, del que dicen que para nada necesitaba de misionologías, emprendía tan continuos y largos y penosos viajes por las misiones que le estaban encomendadas, precisamente para conocer por sí mismo las necesidades de cada misión, y poder aconsejar a cada misionero los métodos que resultaran más eficaces [50].

Sí, el misionero podrá beneficiarse ampliamente de los estudios de Misionología, y las misiones a su vez se beneficiarán consecuentemente de esa mejor preparación de los misioneros. Lo que hemos de ansiar todos es que la misma Misionología pueda llegar pronto a un desarrollo

---

[49] Seumois, *Introduction*, p. 376.

[50] Neves Mateus das, *S. Francisco Xavier e a Missiologia*, en «Boletim Ecclesiastico de Macau», 1933-1934, pp. 390-399.

ultimado y completo en sus diversos ramos de estudio y acción, para que sus efectos sean más exactos y duraderos.

El misionero necesita conocer los últimos resultados de la dogmática misionera, que podrán imprimir muy distintos enfoques a su apostolado de acción. «El Misionero —escribía muy bien el P. MULDERS, citado por SEUMOIS [51], debe poseer un conocimiento de la Dogmática misionera a fin de poder comprender el sentido profundo y el objetivo eminente de su labor; sin ese conocimiento corre el peligro de confundir lo esencial con lo que no lo es, de interpretar o traducir erróneamente los conceptos y opiniones dogmáticas, de no sacar provecho de los apreciables valores de los pensadores paganos, o al contrario, de no reconocer lo que hay de inadmisible en ellos» [52].

«Al trabajar por definir la idea misionera —escribía en 1934 *Le Bulletin des Missions*—, contribuye la Teología a hacer pensar justamente como se debe en el problema misional; es sin duda, ésta la primera tarea de la Misionología, y no será ciertamente su menor servicio» [53].

Y si el conocimiento de la *Dogmática Misional* es importante, no lo será menos el de la *Historia misionera*, que mediante sus investigaciones permitirá poner al alcance de los misioneros los frutos de una larga experiencia, y proporcionarles enseñanzas, sugerencias y consejos sumamente útiles para su labor. La Historia es Maestra de la Vida, que comentaba CICERÓN, y ese Magisterio, lo mismo que es útil en todos los campos de la actividad humana, deberá serlo también en este campo específico de la actuación misional [54].

En el orden *práctico* habrá de ser la *Metodología* la rama misionológica que más ayuda pueda prestar al Misionero [55]. Muy bien recordaba a este propósito Mons. SALOTTI, entonces Secretario de Propaganda Fide, y más tarde Cardenal: «Es muy cierto que en el campo de las Misiones bullen graves problemas, cuya solución necesita el estudio de determinadas disciplinas. Ante estos problemas no puede permanecer indiferente el misionero, pues quedaría aislado, y su acción vendría a ser estéril e infecunda, tanto más que de todos estos problemas viene ocupándose con ardor y tenacidad el mundo protestante, buscando una salida a su actividad en el campo misionero. El Misionero católico debe afrontar también esos problemas; y para afrontarlos necesita armarse con aquellas armas, y proveerse de aquellos conocimientos que sólo puede encontrar en las disciplinas misionológicas... Si el misionero completa su formación intelectual y espiritual con las ayudas que le presten las disciplinas misionológicas, su acción entonces será más rápida, más eficaz

---

[51] SEUMOIS, *Introduction*, p. 377.

[52] MULDERS, *Missie en Wetenschap*, Nijmegen, p. 9.

[53] *A propos de théologie Missionnaire*, en «Le Bulletin des Missions», 1934, p. 60.

[54] GIANNITELLI LAMBERTO, *La storia missionaria ausilio del Apostolato*, en «Illustrazione Vaticana», 1937, pp. 507-510.

[55] Véase por ejemplo nuestra amplia obra sobre la Adaptación Misionera, que tantas consecuencias prácticas puede derivar en el campo de la actividad misionera.

y más provechosa. Los pueblos indígenas están en plena transformación; hoy ya no son lo que eran hace cincuenta años. Han encajado el influjo de la cultura europea y americana y han asimilado ideas modernas. De todo ello hay que tener cuenta. De otro modo quedaríamos en un estado de inferioridad, y nuestras conquistas, tan bellas y tan grandiosas, tendrán que sufrir una demora... Y si a todo esto se añade la contribución que a muchos Misioneros podrá proporcionar la ciencia misionológica, su acción presentará mejores garantías de éxito; pues unos misioneros equipados de hermosas virtudes evangélicas y adornados con aquellas cualidades científicas que requieren las exigencias contemporáneas y las necesidades de los indígenas, vendrán a ser mejor apreciados, y su ministerio resultará más fecundo» [56].

No hace falta insistir más. Estas consideraciones, como apunta Seumois [57], bastan para caer en la cuenta de la importancia que la Misionología como ciencia, tiene para el misionero y para el candidato a misionero con miras a una actuación maestra en el apostolado de implantación de la Iglesia. No puede haber oposición alguna entre la Misionología y el misionero, como no la puede haber entre el médico y la Medicina. Como es necesario que el que tiene a su cargo la profesión de cuidar los enfermos sea médico y no un curandero, del mismo modo aquel que ejerce la profesión de implantar la Iglesia, debe ser no un empírico o un improvisador, sino un misionero especialista de su oficio, un misionero que sea también *misionólogo* [58].

La Misionología y la cooperación misional

Todavía una ayuda más de la Misionología al Misionero y a su actividad de misiones, porque la Misionología no puede prescindir o dejar abandonado el campo de la *cooperación misional*. Algunos autores incluso, se han extralimitado en valorar este punto concreto, como si la Misionología no tuviera más finalidad que fomentar esta cooperación de la retaguardia mediante una propaganda mejor adaptada al público cristiano, más culto y más interesado en conocer cuanto pasa por el mundo. ¡Menguada finalidad, si no tuviera otra la Misionología! La tiene, como hemos visto; pero tampoco se puede desinteresar de esa propaganda entre el pueblo cristiano, sencillo o culto. Ello es otro medio, aunque no tan directo, de favorecer el apostolado misional. La Misionología lo hace mediante el estudio del *deber* misionero en el sujeto agente a quien corresponde, ante todo la Jerarquía; y mediante el

---

[56] Salotti Carlos Mons., *La scienza missiologica e l'Azione Missionaria*, en «Rivista dell'Unione Mission. del Clero», 1933, pp. 29-34. En su discurso pronunciado el 17 de noviembre de 1932 con ocasión de la inauguración del Instituto Científico Misional del Colegio de Propaganda Fide.

[57] Seumois, *Introduction*, p. 383.

[58] *Ibidem*.

estudio de la *cooperación* misionera, de la que debe ser sujeto agente *todo el pueblo.*

El deber de los Obispos

La Jerarquía eclesiástica, ante todo, tiene un *deber* particular de intervenir en toda la actividad misionera. Deber que recae primordialmente en el Papa como Vicario de Cristo y responsable primero del *crecimiento* de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia —esa es precisamente la tarea auténtica y propia de la actividad misional—; y luego también sobre los Obispos *colegialmente* tomados, como *sucesores formales* de los Apóstoles, a quienes se confió el mandato divino de predicar y bautizar, esto es, de *misionar.* Expresamente desarrollan esta doctrina los últimos Pontífices en varias de sus Encíclicas, detallando cómo los Obispos son los sucesores de los Apóstoles, y deben por tanto perpetuar la misión evangelizadora de la Iglesia, pues en ellos es en quienes actualiza Cristo sus funciones de sacerdocio, gobierno y doctrina.

Así Pío XII en la *Fidei Donum:* «porque si todo Obispo es pastor propio de solo aquella porción confiada a sus cuidados, pero su cualidad de legítimo sucesor de los Apóstoles por institución divina, lo hace solidariamente responsable de la misión apostólica de la Iglesia, según la palabra de Cristo: *sicut misit me Pater, et Ego mitto vos* [59]. Ideas parecidas había expuesto también, incluyendo al mismo tiempo a los *sacerdotes* como cooperadores natos de los obispos, en su Carta *Ad Sinarum Gentes* [60].

Idéntica doctrina en la *Rerum Ecclesiae* de Pío XI: «Es cierto lo que leemos de haber mandado Cristo no a solo Pedro, cuya Cátedra Nos ocupamos, sino a todos los Apóstoles, cuyos sucesores sois vosotros: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura* [61]; por donde aparece que nos toca a Nos, es verdad, el cuidado de la propagación de la fe, pero de manera que también vosotros debéis participar con Nos en esta empresa, y ayudarnos en ella en cuanto os lo permita el cumplimiento de vuestro oficio pastoral» [62].

Por esta razón los Obispos deben ser verdaderos misioneros que condividan con el Papa la misión apostólica, en toda su integridad. Predicar el Evangelio a todas las naciones es para los Obispos un mandato divino, una exigencia natural de su carácter episcopal, una necesidad que proviene de su preferente posición dentro del Cuerpo Místico de Cristo [63].

---

[59] Jo. 20, 21. Cfr. la *Fidei Donum,* AAS., 1957, pp. 236-237.
[60] Cfr. AAS., 1955, p. 10.
[61] Mc. 16, 15.
[62] *Rerum Ecclesiae,* AAS., 1926, pp. 68-69.
[63] Balzarini M. - Zanotto A., *Le Missioni nel pensiero degli ultimi Pontefici,* Milano-Bologna, 1960, p. 129.

De ahí que su responsabilidad no quede limitada a sólo el territorio que tienen asignado, pues aunque su *jurisdicción* queda limitada a sólo él, pero se extiende en cuanto es extensible así, a toda la Iglesia. Aparece muy claro en la *Fidei Donum:* «en ellos, que son por excelencia los enviados, los misioneros del Señor, reside en toda su plenitud la dignidad del Apóstol que es la primera en la Iglesia, como atestigua Santo Tomás» [64]. Y recogiendo la doctrina expuesta en la *Mystici Corporis,* sobre la intercomunicación de los diversos miembros [65], argumenta el Papa en la misma *Fidei Donum:* «Ahora bien, ¿no son los Obispos verdaderamente los miembros más eminentes de la Iglesia Universal, los que están ligados a la Cabeza divina de todo el Cuerpo con un ligamen del todo particular, y por eso llamamos justamente los primeros miembros del Señor? ¿Acaso no ha de decirse de ellos, más que de ningunos otros, que Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico, les pide la ayuda de sus miembros..., sobre todo porque el Sumo Pontífice tiene el puesto de Jesucristo y debe llamar a un buen número que tome parte en sus solicitudes para no ser aplastado por el peso pastoral? [66].

Y Pío XI en la *Rerum Ecclesiae* arguyendo *a fortiori:* «Y si ningún cristiano puede eximirse de este deber (misionero), ¿podrá eximirse el clero que por una admirable vocación y elección participa del sacerdocio y apostolado de Jesucristo Nuestro Señor, podréis eximiros vosotros, Venerables Hermanos, que adornados con la plenitud del sacerdocio, habéis sido constituídos por Dios cada uno por su parte, en pastores del Clero y del pueblo cristiano? [67].

El cumplimiento en los Obispos misioneros

Esta tarea misionera de los Obispos queda plenamente cumplida en los *Obispos misioneros,* que en nombre del Sumo Pontífice son sus *Vicarios* en vanguardia [68], los primeros evangelizadores [69], los auténticos fundadores de Iglesias [70], sabios arquitectos y organizadores [71], y en fin verdaderos Pastores y Padres [72].

---

[64] Pío XII, *Fidei Donum,* AAS., 1957, pp. 237.
[65] *Mystici Corporis,* AAS., 1943, p. 200.
[66] *Fidei Donum,* AAS., 1957, p. 236.
[67] *Rerum Ecclesiae,* AAS., 1926, p. 68.
[68] *Rerum Ecclesiae,* p. 73; *Fidei Donum,* p. 247.
[69] *Maximum Illud,* de Benedicto XV, AAS., 1919, pp. 442-443.
[70] *Maximum Illud,* pp. 444-445; *Evangelii Praecones,* AAS., 1951, p. 508; *Rerum Ecclesiae,* AAS., 1926, pp. 76-78, y *Princeps Pastorum,* de Juan XXIII, AAS., 1959, p. 841.
[71] *Rerum Ecclesiae,* l. c., pp. 78, 79, 80, 81 y 82; *Maximum Illud.,* l. c., pp. 443-444; *Evangelii Praecones,* l. c., pp. 514-515 y 520.
[72] *Maximum Illud.,* l. c., pp. 442-443; *Rerum Ecclesiae,* l. c., p. 77.

La cooperación de los Obispos Diocesanos

En cuanto a los demás Obispos *diocesanos*, también ellos deben ser Misioneros dentro de sus propios territorios católicos: atendiendo particularmente a los estudiantes católicos de países de misión que por razón de estudios vivan en sus diócesis [73], y siendo los primeros cooperadores. El apostolado misionero tiene dos expresiones: *ir* o *ayudar*, y el deber misionero del Obispo los abraza a ambos: la primera la cumple jurídicamente en su propio territorio; la segunda en toda la Iglesia. También mediante el cuidado pastoral de establecer y desarrollar en su propia diócesis las diversas obras Pontificias en acuerdo armónico con los Institutos misioneros [74]. También a ellos les incumbe la obligación de ser formadores de conciencias misioneras entre sus propios fieles [75].

Por fin deben ser generosos donadores. Su cooperación misional asume aspectos de generoso sacrificio cuando se le pide la donación de vocaciones misioneras. No sólo deben alejar cualquier clase de obstáculos, sino fomentar incluso entre sus sacerdotes y seminaristas estas vocaciones misioneras. No hay excusa alguna que pueda rehusar esta colaboración con *personal* al apostolado misionero; ni la escasez de clero, ni las necesidades de la diócesis. Aunque dada la complejidad del problema, sólo un común acuerdo entre Institutos Misioneros y Obispos, puede llegar a una solución satisfactoria. Es doctrina que expresamente expone Pío XII en la *Fidei Donum* [76]: «No basta formar —dice el Papa—, una atmósfera favorable a esta causa; es necesario hacer algo más. Gracias a Dios, existe un buen número de Diócesis ampliamente provistas de sacerdotes; a ellas nos dirigimos sobre todo con particular insistencia: Dad en proporción a vuestros medios» [77]. Aunque también pensamos en aquellos de entre nuestros Hermanos en el Episcopado, que viven angustiados por una dolorosa escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas, y que no pueden ya hacer frente a las necesidades de sus fieles. Tenemos como nuestros esos sufrimientos de pastor, y con gusto les decimos lo de San Pablo a los Corintios: «No se trata de que quedéis reducidos a la indigencia para socorrer a los demás, sino de aplicar el principio de la igualdad [78]. Estas Diócesis tan probadas, que ni aún así sean sordas al llamamiento de las misiones lejanas...; la generosidad de una Diócesis pobre, con relación a otras que lo son más, no podrá empobrecerla, pues Dios no se deja vencer en generosidad».

La Misionología estudia esta cooperación activa del Episcopado ca-

---

[73] *Fidei Donum*, l. c., p. 245, y *Princeps Pastorum*, l. c., pp. 861-862.

[74] *Fidei Donum*, l. c., pp. 240 y 244-245.

[75] *Ibidem*, pp. 226, 236 y 238-239; *Maximum Illud*, l. c., p. 454; *Rerum Ecclesiae*, l. c., p. 67.

[76] *Fidei Donum*, l. c., pp. 243-244.

[77] Lc. 11, 41.

[78] II Cor. 8, 13.

tólico a la actividad misional, de la que han de beneficiarse naturalmente las Misiones.

La cooperación de todo el mundo católico.

La cooperación misional toca también muy de cerca a *todos los católicos* de los países ya cristianos, que habrían de mirarla como una de las obligaciones más importantes. Pues bien, uno de los medios más eficaces para dar a conocer y mover a cumplir esta obligación, es la vulgarización de los conocimientos misionológicos; y el celo misionero debe apoyarse necesariamente en la inteligencia. En 1929 escribía el P. Streit: «El corazón misionero debe estar unido vitalmente a la cabeza, y la cabeza misionera que piensa es la *Misionología*» [79]. Esta vulgarización al gran público de determinados problemas misionales, será un medio excelente de alimentar el celo misionero con ideas justas y claras.

Este interés misionero de retaguardia, habrá de ser alimentado y desarrollado de muy diferentes maneras: predicación misional, cine misionero, exposiciones, etc; pero muy particularmente por la Prensa misional. A todo ello contribuye la Misionología mediante una formación previa adecuada del personal dirigente: directores de las grandes obras misionales pontificias, organizadores de las distintas obras de cooperación, propagandistas por medio de la predicación, la Prensa, las conferencias, el cine, las exposiciones misionales, y muy particularmente, los formadores de los futuros misioneros en escolasticados religiosos y Seminarios diocesanos y de misiones, a todos los cuales dará luz y guía segura en las diversas materias la *Misionología* [80].

En la formación de seminaristas y sacerdotes.

Aplicación muy particular la tiene en la formación de los seminaristas. El año 1946 celebraba el 25 aniversario de su fundación el Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos; con esa ocasión se celebró un Congreso Misional en colaboración con la Unión Misional del Clero en España. En la comunicación que envió el Cardenal Fumasoni-Biondi, Prefecto de Propaganda, explanaba este ideario particular: «Es necesario que todos los sacerdotes tengan un conocimiento profundo y una sólida formación misionera, y sobre todo es necesario que la vivan. Esta formación es condición indispensable para amar con apasionamiento las Misiones, para entregarse a ellas con toda el alma y para dar a conocer a los fieles, con competencia y convicción, la razón de ser de las Misiones católicas, y los deberes que pesan sobre cada uno de los miembros de la Iglesia. Y es, además, la con-

---

[79] Streit, O. M. I., *Das Internationale Institüt für Missionswissenschaftliche Forschungen,* Aachen, 1923, 32 pp., p. 8.

[80] Seumois, *Introduction,* p. 387.

dición indispensable para asegurar al apostolado misionero las ayudas en oraciones, sacrificios, vocaciones, y limosnas, de las que tan urgente necesidad tiene» [81].

Sobre el carácter y figura del sacerdote católico como verdadero misionero, han hablado ampliamente los últimos Pontífices: No sólo aquellos sacerdotes que *personalmente* trabajan en los campos de misión, sino todos los sacerdotes del mundo católico, porque este sacerdocio *católico* es esencialmente *misionero* [82], y él ha de ser el primer colaborador del Obispo en la obra expansiva de la Iglesia.

En una palabra, la Misionología, en orden al estudio técnico que puede proporcionar al fin de la cooperación misional, es de la mayor importancia para todos los que ejercitan alguna función en la organización de la acción misional de retaguardia. Luego servirá también para alimentar el celo misionero del público cristiano moderno en favor de las Misiones, por el interés que puede suscitar en los medios cultos del pueblo cristiano.

Una utilidad *negativa* en cuanto que viene a eliminar cuanto no sea cierto o verdaderamente crítico, según las actuales circunstancias científicas.

Y una utilidad *positiva* para todos: para la *Iglesia*, porque le proporcionará un mejor conocimiento de sí misma, señalándole nuevos derroteros para su acción; para las *Misiones*, porque prepara con más responsabilidad y acierto el elemento director responsable de la evangelización; a los mismos *misioneros*, a los neófitos de los países de misión, y a los cooperadores misioneros del mundo entero; para los *misionólogos* y *misionófilos*, dirigentes de la organización misionera de retaguardia, conferenciantes, predicadores, publicistas; para la *ciencia*, pues abre nuevos cauces a la investigación histórica y a los estudios filosóficos y teológicos; para *uno mismo*, pues vendrá a estimar cada día más su propia fe, a excitar con más fuerza su amor y celo por las almas, a sentirse cada vez más cristiano y más católico.

Sistematización orgánica de la Misionología.

Entramos en una materia en la que no van de acuerdo los diversos autores que la han estudiado con particular atención. Se trata de una *sistematización orgánica* de todo lo que se refiere a las Misiones. Hemos dicho que la Misionología es una verdadera ciencia porque tiene los elementos correspondientes para que pueda desarrollarse como tal, dentro de una *unidad* sistemática que la constituye en verdadera ciencia.

Por otro lado hemos dicho que no ha de ser tenida como autónoma

---

[81] Cfr. *Fides*, n. 779, del 17 de agosto de 1946. Véase también SCHMIDLIN, *Priester und Missionswissenschaft*, en «Priester und Mission», 1929, pp. 21-25.

[82] Cfr. sobre este punto la *Menti Nostrae*, de Pío XII, AAS., 1950, pp. 661, 678-679.

en sí, sino como dependiente de la Teología en su parte doctrinal, y de la Historia en su parte descriptiva. Estos, pues, han de ser los elementos esenciales para buscar esa sistematización y ese desdoblamiento en disciplinas particulares, cada una de las cuales estudie el concepto de misión desde su ángulo de vista propio, pero todas formando parte de un todo homogéneo que le dé esa unidad.

Como decimos, en este punto concreto no han ido de acuerdo los diversos autores, y ello tiene que ser así, como pasa en toda *nueva* ciencia, que debe buscar su propio camino de desarrollo y expansión, y al principio todo está aún por hacer. La Misionología es una ciencia *reciente*, y aún no ha perfilado totalmente su camino. Lo estudiaremos en diversos autores, los más representantes de cada tendencia o escuela, y examinaremos esas posiciones.

Entre los protestantes.

La sistematización misionológica comenzó con los protestantes en Alemania, y de ellos habrían de proceder las primeras iniciativas. Discutieron largo y tendido en los primeros balbuceos sobre el método o camino a seguir en la nueva ciencia de la Misionología. Unos patrocinaban un método *ascendente* y *sintético*; otros un proceso *descendente* y *analítico*. Los primeros, como Grundemann y Bornemann, aconsejaban elegir una asociación misionera o un territorio misional determinado, estudiándolo a fondo, e ir ampliando después la búsqueda de los propios conocimientos, terminando al fin en un horizonte completo de toda la ciencia misional, tanto teórica como práctica. En cambio Warneck, en el que habían de apoyarse los primeros misionólogos católicos, proponía echar primero bien los fundamentos, los principios generales, la teoría; abarcar primero de conjunto toda la ciencia misionera, y descender luego a sus diversas partes. Dos métodos, como vemos, totalmente opuestos: *ascendente* y *sintético* el primero, y *descendente* y *analítico* el segundo [83].

Schmidlin por su parte se inclinó desde un principio a la unión y conjugación de ambos métodos, que consideraba realmente posible, pero personalmente siguió en definitiva la sentencia de Warneck. Se apoyaba en estas razones: que por un lado, todo estudio que comienza por los detalles, está expuesto a muchísimos inconvenientes, y está inclinado a adoptar concepciones falsas o al menos incompletas, ángulos parciales y juicios aislados que convendría corregir continuamente; y por otro, porque un método, *universal* ya desde el comienzo, responde mejor al carácter, también *universal*, de las misiones católicas [84].

Así parece ser. Los estudios particulares llevarían a una gran pérdida de energía y de tiempo. Las conclusiones sugeridas por el conocimiento, aun detalladísimo, de una Misión particular, diferirán necesariamente

---

[83] Perbal A., *Lo Studio delle Missioni*, Roma, 1946, p. 25.

[84] Schmidlin, *Einführung*, p. 46

de las sugeridas a nuestra mente después del estudio de otra misión, y más aún de aquellas otras conclusiones que una vista de conjunto podría proporcionar. De ahí que hubiera que estar siempre retocando y corrigiendo, sin llegar nunca a coordinar definitivamente las propias impresiones y los propios juicios.

Resulta más viable el segundo método: ante todo las bases o fundamentos que podrán proporcionarnos los especialistas, aunque a veces quedan también expuestos a alguna determinada corrección; luego vendrá su aplicación y el examen de los motivos. Este proceso, que se puede aconsejar para el estudio completo de la Misionología, es el que se debe seguir así mismo para su sistematización y desarrollo normal. Consideremos algunos proyectos o planes.

El sucesor de Warneck al frente de los misionólogos protestantes alemanes fue Hilko Wiardo Schomerus, quien en su obra sobre la ciencia misional, adoptó el plan siguiente [85].

1) Preliminares: sentido y definición de la palabra *misión*. Historia de la ciencia misionera; contenido y división.

2) Apologética: derechos y deberes misioneros.

3) Teoría: motivo, órganos, obras y medios, fin.

4) Pedagogía pastoral. La misión y las religiones; el mensaje misionero; razas y culturas.

5) Historia de las Misiones.

6) Misionografía: estados de las fuerzas misioneras de retaguardia; situación actual de las Misiones.

El P. Perbal, analizando este esquema de Schomerus, indica acertadamente que el punto segundo de la apologética encuadra más bien dentro del tercero, o de la teoría misional. El por su parte aconsejaría más bien este otro orden de estudio, y por tanto de sistematización: Doctrina misional propiamente dicha, o Teología; fundamentos bíblicos y patrísticos; Apologética o justificación de la Misión; Pastoral misionera; Historia de las Misiones y Misionografía. Pero no nos adelantemos; estas orientaciones de Perbal tienen un fin primariamente *práctico* en orden al *estudio* de una Misionología ya sistematizada; y lo que nos interesa conocer más bien es el sistema o método de llegar a esa sistematización. Hagámoslo por sus pasos, siguiendo el desarrollo de los primeros y principales autores.

Sistematización de Schmidlin.

Schmidlin ya en 1911 proponía en la revista recién fundada en Alemania, lo que él vislumbraba que podría ser una sistematización apta de toda la nueva ciencia misional [86]. Distingue ya las dos grandes divisiones: *descripción* de las Misiones *(Missionskunde)*, que se subdivide en

[85] Schomerus H. W., *Missionswissenschaft*, Leipzig, 1935.

[86] Schmidlin, *System und Zweige der Missionswissenschaft*, ZM., 1911, pp. 106-122.

conocimiento del *presente*, que lo sería en sentido estricto nuestra Misionografía actual, y conocimiento del *pasado*, que sería la Historia misional *(Missionsgeschichte)*; y *teoría* misional *(Missionslehre)*, que a su vez queda subdividida en parte *fundamental (Grundlegende)*, y parte *práctica (Praktische* o *Normative)*. La *fundamental* comprendería a su vez: la Apologética, la Dogmática, la Etica o Moral y la Bíblico-tradicional; la *práctica* comprendería el Derecho y la Pastoral misionera [87].

Ambas partes las desarrolló ampliamente en dos de sus obras, la *descriptiva* en su gran Historia de las Misiones [88], y la *teórica* en otra gran obra suya que analizaremos en seguida: *Katholische Missionslehre im Grundriss*, la primera en este género de Teología misional católica [89]. Esta obra de Teología misional, publicada primero en 1919 y reeditada en 1923, completaba las ideas expuestas en su gran primera obra misional que tituló como mera *Introducción* [90], y había sido publicada en 1917 [91].

Después de unas consideraciones preliminares, divide la obra en estas

---

[87] En esquema puede presentarse así:
Misionología.

1) Descriptiva:

a) del Presente: Misionografía.
b) del Pasado: Historia de las Misiones.

2) Teórica:

a) Fundamental:

1) Apologética.
2) Dogmática.
3) Etica o Moral.
4) Bíblico-tradicional o Patrística.

b) Práctica o Normativa:

1) Derecho Misional.
2) Pastoral Misionera.

[88] SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Steyl, 1924, volumen de más de 600 páginas, que aunque se inspira en historias anteriores, como las de HENRION, WITTMANN y HAHN principalmente, pero por su parte utiliza nueva documentación y examina con más espíritu de crítica los diversos hechos de la historia misional. Fue traducida al inglés en los Estados Unidos: *Catholic Mission History*, por el P. BRAUN, S. V. D., Techny. Ill., 1933, pp. XIV-862; y antes, en 1927 lo había sido al italiano por el P. TRAGELLA, *Manuale di Storia delle Missioni Cattoliche*, Milano, 1927-1929, en tres volúmenes.

[89] SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster, 1919, y 1923. Una traducción inglesa de la misma: *Catholic Mission Theory*. Mission Press S. V. D., Techny. Illd., 1931; y un pequeño resumen anterior del P. TRAGELLA con el título de *Avviamento allo studio delle Missioni*, Milano, 1930. Pontificio Istituto Missioni Estere, 95 pp.

[90] *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster, 1917. Segunda edición, Ibidem, 1925.

[91] Un resumen esquemático de ambas, pero muy especialmente de la segunda, salió en 1924 con el título de *Missionstheorie*, Münster, 1924. Aschendorf, 24 pp.

cinco secciones: Fundamento de las Misiones — Sujeto de las Misiones — Su objeto propio — Cooperación misional — Medios necesarios para su pleno funcionamiento. Como podemos apreciar, cambia algún tanto la sistematización que había desarrollado en 1911. En otra obra que preparamos haremos un estudio más detenido de esta obra y de esta teoría de SCHMIDLIN, base de lo que pudiéramos llamar escuela de Münster o alemana; por el momento nos bastarán unas indicaciones.

Va estudiando sucesivamente el concepto de misión en su parte preliminar; luego pasa al estudio de los fundamentos doctrinnales en la Sagrada Escritura, en los Padres, en la Teología dogmática y en la Moral; sigue una especie de Apologética misional intitulada Fundamentos *naturales*, en oposición a los anteriores, que son *sobrenaturales*, apoyada en el carácter absoluto de la religión cristiana frente a las no cristianas, en las relaciones del Cristianismo con la Humanidad, en los servicios prestados por las Misiones a la cultura, y en su tarea propia en el pasado y en la actualidad.

Así mismo hace un estudio del *sujeto* de la Misión: esto es, la *causa eficiente*, considerada primero en *retaguardia* (organismos centrales romanos), y luego en vanguardia (los mismos misioneros); después de una investigación sobre el *objeto* o *causa material* sobre el que operan las misiones, y que él limita a solo los paganos, esto es, a todos y solos los *no-cristianos;* incluyendo en esta investigación un estudio sobre el concepto y aplicación de la *adaptación misionera.* A continuación una exposición sobre el *fin* propio de la misión, que pone en la *conversión*, en la cristianización del pueblo, y en la organización eclesiástica, con la colaboración de los elementos nativos; consideraciones estas últimas que constituyen finalidades secundarias; y por fin, un último estudio sobre los diversos *medios*, naturales y sobrenaturales, directos e indirectos.

El elemento *histórico* no parece tenga tantas complicaciones como el teórico o doctrinal, pues se admite generalmente que bastaría seguir un orden cronológico, como se hace con la Historia general. SCHMIDLIN añade que no pueden desdeñarse en esta Historia misional los diversos factores o fuerzas que están íntimamente relacionadas con la acción misional: fuerzas filosóficas, comerciales, políticas, nacionales, y muy particularmente coloniales. El retroceso, estancamiento, o el éxito de las Misiones se explica muchas veces por la influencia más o menos favorable o contraria de estos elementos humanos, de estas fuerzas o factores [92]. Luego trataremos más ampliamente en conjunto este elemento de la Historia.

---

[92] SCHMIDLIN, *Einführung*, p. 59.

Sistematización de Carminati.

De Alemania pasamos a Italia. El primer tratado de Misionología sistematizada puede ser el de César Carminati, publicado en su primera edición en 1925 [93], en segunda edición en 1928 [94], y finalmente plenamente actualizado y corregido en su tercera edición el año 1941 [95]. El plan completo lo desarrollaría en tres tomos: 1) Principios y aspectos dogmáticos, 2) Historia misional, y 3) Misionografía, organización y cooperación misionera.

De hecho sólo fue publicado el primer tomo, sin que aparecieran los dos siguientes, a pesar de que al terminar el primero se daba un esquema concreto y bien detallado de los demás. En el primero, único pues publicado, se estudian las bases fundamentales de la Ciencia de las Misiones, sin las cuales no sería posible, ni aun siquiera concebible, un conocimiento serio, sustancioso y seguro del apostolado misionero, como se anuncia en el prólogo mismo de la obra [96]. Esas bases o principios son *dogmáticos*, *jurisdiccionales* y *apologéticos*.

Dentro del *Dogma* entra de lleno el estudio de la *redención* y su economía en la providencia actual, tanto dentro de la Iglesia Católica como fuera de esta Iglesia *visible*, donde entra el problema difícil de la posibilidad de salvación de los infieles; luego la relación de Iglesia y Misiones con el dogma de pertenencia a la Iglesia, y obligación del apostolado misionero para ésta; y como apéndice final ascético, la espiritualidad misionera, y el elemento sobrenatural en las Misiones (pp. 3-194).

En la parte *jurídica* se estudia el Derecho misional en general, el Derecho misionero divino, y el Derecho misionero eclesiástico; y en la sección *moral* la existencia del deber misionero, sus fuentes y naturaleza y sus objeciones posibles (pp. 195-283).

En la parte última, que puede ser *apologética*, las Misiones y su relación con la vitalidad y notas propias de la Iglesia Católica, por una parte; y las relaciones con las otras Iglesias: las Iglesias bizantinas, las Nestoriana y Monofisitas, y el Protestantismo con sus respectivas relaciones con el problema de las Misiones (pp. 284-433).

Los otros dos tomos, como hemos dicho, no fueron desarrollados, aunque sí fueran concebidos. Eso nos basta para nuestro caso, pues al menos nos dan a conocer el desarrollo sistemático de toda la Misionología. El tomo de la Historia Misional quedaba concebido en estos tres apartados: Síntesis de la Historia Misional, algunos aspectos particulares, y contribuciones diversas al apostolado. El tercero desarrollaría estas disciplinas: El campo del apostolado misionero, donde incluiría alguna disci-

---

[93] Carminati Cesare, *Il Problema Missionario. Manuale di coltura e di propaganda*, Roma, 1925.

[94] Con el título un tanto cambiado de *Corso di conference missionarie. Compendio di Missiologia*, Bérgamo, 1928, 400 pp.

[95] *Il Problema Missionario. Manuale di Missionologia*, Roma, 1941, XXII-476 pp.

[96] Carminati, *Il Problema Missionario*, 1941, p. XIII.

plina auxiliar también, pues lo desarrollaría en estos artículos. Geografía misionera, Antropogeografía misional, o pueblos a evangelizar, Etnología misional, con un estudio concreto sobre las religiones de los pueblos infieles y sus condiciones varias, cultural, moral, social y colonial; luego la organización misionera: Propaganda Fide, los misioneros, organización eclesiástica en las Misiones, Metodología misional y empleo de medios, obras diversas en la misión, y organización actual de la Iglesia en todo el mundo. En un como apéndice, los obstáculos principales a la obra de la evangelización, que serían primordialmente, además de los nacionalismos y el Protestantismo, de índole religiosa, moral, social y política. Finalmente, las distintas obras y medios de cooperación: las personas, las Obras Misionales Pontificias, los medios y el estado actual de esta cooperación. Repetimos que este esquema de los dos últimos tomos no fue desarrollado por el autor.

Paventi y Catarzi.

Dentro de Italia mismo, aún podemos recordar a otros dos autores más modernos, con sus respectivos Manuales de Misionología, pero en los que no se ha desarrollado una sistematización general: uno expone con preferencia el aspecto *jurídico*, y el otro más bien el *dogmático*. Nos referimos a Mons. Paventi, con su obra en dos tomos *La Chiesa Missionaria* [97], y al P. Danilo Catarzi, misionero de Parma, con otros dos volúmenes: *Lineamenti di Dommatica Missionaria*, y *Teologia delle Missioni Estere* [98].

Paventi se fija sobre todo en el elemento *jurídico*, aunque no descuida tampoco algunos elementos teológico-doctrinales. El mismo es asesor jurídico en la Congregación de Propaganda Fide. Con el primer volumen estudia primero puntos concretos de Misionología general, insistiendo sobre todo en los elementos jurídicos; luego la Jerarquía misionera: Papa y Curia Romana, Delegaciones Apostólicas, Ordinarios y Organización eclesiástica; y a continuación cuestiones de Metodología misional: formación del misionero, Metodología general y especial, y particular con los orientales. El segundo volumen contiene la sección de la cooperación misionera con las Obras Misionales Pontificias, la Misionografía descriptiva, las ciencias auxiliares, entre las que admite la Lingüística, la Etnología y la Historia de las Religiones, y finalmente la Estadística.

Danilo Catarzi es más bien teólogo-doctrinal. El primer volumen constituye la parte general, donde expone con brevedad muy esquemática multitud de cuestiones misionales: concepto de misión en la Teo-

[97] Paventi Saverio, *La Chiesa Missionaria*. I: *Manuale di Missionologia Dottrinale*, pp. 542; y II: *Manuale di Cooperazione missionaria e di Missionografia*, pp. 190, Roma, 1949. Unione Missionaria del Clero in Italia.

[98] Catarzi Danilo, *Lineamenti di Dommatica Missionaria*. Parte generale, p. 331; y *Teologia delle Missioni Estere. Aspetti specifi*, p. 367, Parma, 1958. Istituto Saveriano Missioni Estere.

logía, Misiones en el plan primitivo de la salvación, Misión visible del Verbo, Misión de la Iglesia, donde distingue el enviado, que es toda la Iglesia militante, y el mandante: Cristo y la Virgen; luego los títulos de envío y de presencia en la misión de la Iglesia. El Universo como término de la misión de Pentecostés; evangelización y salvación, y necesidad de las Misiones. El tomo segundo trata cuestiones especiales o específicas de la actividad misionera: fin específico de las Misiones con sus diversas teorías y comparación entre ellas; sujeto agente o mandante; la caridad; María, Reina de las Misiones; Jerarquía eclesiástica; títulos de envío: invitación, la vocación misionera y el laicado misionero; luego un estudio sobre el misionero, el principal y el auxiliar, con sus diversas cualidades; el término final de las Misiones Extranjeras; las religiones diversas del mundo actual; y los diversos títulos de presencia en las Misiones extranjeras.

Como podemos apreciar, muchos puntos, muchas cuestiones, quizás un tanto disconexas, y donde no aparece una clara sistematización [99].

El plan del P. Charles.

Son sobradamente conocidos los *Dossiers de Acción Misionera* del Padre Charles [100]. Los 50 primeros van dedicados a la Misionología doctrinal, y los otros 50 a la Misionología histórica o Historia misional. Fijémonos en los cincuenta primeros, que quedan repartidos así:

1. La Misionología: introducción en cuatro páginas, como todos los demás.
2-5. Razón de ser y definición de la Misión.
6. Objeto formal de la Dogmática misionera.
7. La doctrina misionera en los Santos Padres.
8-13. La Misión y el Cosmos, y el género humano, y las costumbres generales, y la Sinagoga, y el Imperio romano, y la Filosofía griega.
14. La preparación divina a la forma de la Iglesia.

---

[99] Prescindimos de la obrita *Avviamento allo studio delle Missioni*, del P. Tragella, porque no viene a ser más que un pequeño resumen de la teoría de Schmidlin; y de la gran obra publicada en 1935, bajo los auspicios de Propaganda Fide, con el título de *Guida delle Missioni Cattoliche*, que viene a ser una especie de Manual de Misionología, aunque con una preponderancia estadístico geográfica, que es la que llena la mayor parte de la obra. Con todo se tocan algunos puntos de Misionología general, como son: Roma y las Misiones, El Campo Misionero, Institutos Misioneros, Cooperación misional, y algunos puntos especiales.

[100] Charles, *Les Dossiers de l'Action Missionnaire. Manuel de Missiologie*, Louvain-Bruselles, 1939. Se trata de una segunda edición completamente refundida y aumentada. Son 422 páginas repartidas en 100 Dossiers de cuatro páginas cada uno. Consignaba que era el primer volumen de este Manual de Misionología belga. El volumen segundo no llegó a publicarse, aunque sí tenía intención de componerlo el autor. En 1954 salió una edición española en Bilbao, editada por el Siglo de las Misiones: *Los «Dossiers» de la Acción Misionera*, 424 pp.

15-17. Pueblos bárbaros, pueblos malditos, el prejuicio de razas.
18-19. La caridad entre los no cristianos, las riquezas del alma indígena.
20. La hora de la gracia.
21-37. Las religiones no cristianas.
38. Causas eficientes de la Misión.
39. La obligación misionera.
40. La adaptación.
41-42. La conversión.
43. El martirio y las Misiones.
44-45. Las Misiones, la Oración y la Eucaristía.
46. Las Misiones y la Política.
47. La vocación misionera.
48. Las virtudes del misionero
49. El complemento de la obra misionera.
50. Las teorías protestantes.

La concepción misma del desarrollo de este plan, en cuatro páginas cada *Dossier*, que se van sucediendo en títulos uniformemente iguales, hacen bastante difícil y confuso el discernir a primera vista las grandes divisiones de ese tratado de Misionología, al menos en su parte doctrinal, dividido en 50 dossiers de idéntica factura y extensión. Sin embargo, se tratan algunos puntos concretos que tienen gran importancia en la Misionología doctrinal, aunque falte sistematización en todo el desarrollo del plan. Haciendo un pequeño esfuerzo mental, puede llegarse a vislumbrar ese plan, a saber: después de una breve introducción, de la justificación de la Misión (2-4), de la explicación de su definición (5) y de una división general (6), estudia CHARLES sucesivamente las diversas *causas* de la misión, aplicando el paradigma aristotélico: la causa *formal* en la que pueden tener cabida los *Dossiers* 7-10; la *material:* 14-37; la *eficiente*, 38-48; y la *final*, 49 [101]. Esta falta de *sistematización* propiamente dicha, y esa falta de *amplitud* en abarcar todo el problema misional, lo reconoce el mismo autor. «Estas no son más que algunas de las cuestiones, numerosas, apretadas y complejas que plantea la propagación de la Iglesia», nos dice en el Dossier 6 [102].

Son por tanto unas cuantas cuestiones, de las que están excluídas de hecho algunas tan importantes como el origen de las Misiones; la Encarnación de Cristo y la Misión de la Iglesia; y el problema de la salvación de los infieles, que tantas controversias ha suscitado, unas de valor verdadero y real, y otras meramente polémicas [103]. Tampoco se habla nada del mundo disidente o hereje, con evidente falta de lógica, pues

---

[101] PERBAL, *Lo Studio delle Missioni*, pp. 29-30.

[102] Cfr. el Dossier 6, p. 36.

[103] A este respecto puede verse nuestra amplia obra *Salvación y Paganismo*, donde se trata con toda amplitud este problema teológico de la salvación de los infieles. Santander, 1960, Sal Terrae, 756 pp.

también entre ellos hay que *implantar* la Iglesia, según su hermosa definición de la Misión del *Dossier* 5, y que según la mente de los Papas, de Propaganda Fide y de una buena parte de los teólogos, son también ellos *objeto material* de la Misión. Quizás todas estas lagunas habrían de llenarse con el segundo volumen que de hecho no apareció. Pero por los *Dossiers* que nos han quedado, no podemos establecer, según CHARLES, un tratado completo y sistematizado de Misionología, aunque el autor sí que tiene ideas bellas y originales en este campo de la actividad misional.

La sistematización misional en Francia

En Francia han escrito muchos autores sobre puntos concretos misionales, y en la rama de la Historia muy buenas obras como la última en cuatro tomos dirigida por DELACROIX, y redactada por varios especialistas [104]. En la rama *doctrinal*, hay también buenos estudios particulares debidos a plumas tan conocidas como GLORIEUX, DE LUBAC, DURAND, DANIELOU, PERBAL, RETIF, etc.; pero no existe una obra de conjunto doctrinal que exponga esta Misionología doctrinal metódicamente. Pudiéramos exceptuar a PERBAL, que con sus dos obritas. *Premières leçons de Théologie Missionnaire* y *Lo Studio delle Missioni*, ya nos da una planificación doctrinal, más limitada en la primera, y más universal en la segunda, que puede ser tenida como una pequeña Introducción a la Misionología [105].

La primera de estas dos obritas tiene un campo muy limitado pues se reduce a la exposición de las *causas* de la Misionología: sujeto o causa eficiente, objeto o causa tanto formal como material, y fin o causa final, después de haber dado unas nociones al principio, de carácter general.

Más importante es para nuestro caso la obrita segunda sobre el estudio de las Misiones, que quiere ser una Introducción o guía en el estudio de la Misionología. Ya en la página 28 propone un plan: Doctrina misional propiamente dicha (*Teología*), Fundamentos de la Misión en la Biblia (*Teología bíblica misional*), y en los Santos Padres (*Patrística Misional*), Justificación de la Misión (*Apologética*), Pastoral misionera, Historia de las Misiones y Misionografía. En el desarrollo del libro introduce además las *Ciencias auxiliares*, y en los diversos capítulos va exponiendo, razonando y ofreciendo bibliografía sobre la táctica misional, métodos de estudio, historia misional y misionografía.

---

[104] *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, I-IV. París, 1957-1959, Librairie Grund. Los tomos tratan los temas siguientes: 1) Las Misiones desde sus orígenes hasta el siglo XVI; 2) Las Misiones modernas, siglos XVII y XVIII; 3) Las Misiones contemporáneas, 1800-1957; 4) La Iglesia Católica frente al mundo no cristiano.

[105] PERBAL, *Premières leçons de théologie missionnaire*, París, 1937, L. E. Dillon; una traducción italiana, *Prime lezioni di Teologia Missionaria*, Firenze, 1941, 143 pp.; *Lo Studio delle Missioni*, Roma, 1946, 177 pp.

Teología misional que puede quedar completada con sus *Primeras lecciones de Teología Misionera*, y Misionología práctica. Se echan de menos, con todo, algunas cuestiones concretas, como veremos después, cuidadosamente anotadas por André Seumois.

Esta misma rama de la *doctrina* misionera va estudiándose detenidamente en una serie de *Dossiers* que ha comenzado a publicar la Propagación de la Fe, con el título general de *Elements de Doctrine Missionnaire* [106].

El estudio total va recogido hasta ahora en 7 series de diez estudios cada una, que desarrollan los siguientes temas: Las Religiones en el Mundo, Doctrina Misional de la Iglesia, Espiritualidad Misionera, Problemas sociales de los países de misión, Los Países de Misión llegan a su mayor edad, Cooperación misionera, y Frente al Comunismo [107].

En Holanda

En Holanda podemos recordar la *Introducción* debida al Dr. Alfonso Mulders publicada en 1937 [108], obra voluminosa en su género para entonces, que expone una buena Introducción al estudio de la Misionología. Sigue a algunos autores anteriores que debidamente cita: Schmidlin, Aufhauser, Tragella, Mioni, Mondreganes. Su primera parte es de carácter general, y divide la Misionología en estas cinco partes principales: Historia, Misionografía, Teología misional, Derecho y Metódica misionera. La segunda parte se dedica a vindicar y exponer cada una de estas cinco ramas principales, y da lugar también a las ciencias auxiliares.

Muy posterior a ésta de 1956 es otra obra capital holandesa debida al P. Eduardo Loffeld, C. S. Sp., [109]. Su mismo título de *El Problema Cardinal de la Misionología y de las Misiones católicas*, indica ya que trata de estudiar un punto concreto doctrinal, sin querer planificar toda la ciencia de la Misionología. El punto central de la obra queda condensado en esta doctrina: que de hecho y de derecho existe una actividad de la Iglesia por la cual ésta realiza su propia presencia por todas las partes pobladas del mundo. Antes ha expuesto el contenido teológico del con-

---

[106] *Elements de doctrine missionnaire*, 7 Series, París-Lyon. Propagation de la Foi. Cada serie 10 estudios o Dossiers.

[107] Por no hacer un apartado nuevo con Canadá, podemos incluir aquí el *Manuel d'Action Missionnaire*, publicado en inglés también, del P. Joseph-Etienne Champagne, Ottawa, 1947. Editions de l'Université, 843 pp. Sigue este orden de estudio: Noción de misión, Campo misionero actual, Organización misional, Grandes religiones no cristianas, Historia general misional, Historia particular de las misiones canadienses. — En una segunda parte, la cuestión doctrinal: Teología, Escritura y Tradición. Luego la Cooperación misionera con sus distintas obras; y, finalmente, un amplio estudio sobre el apostolado entre protestantes y disidentes. Ya queda perfilada una buena sistematización misional.

[108] Mulders Alph., Dr., *Inleiding tot de Missiewetenschap*. S'Hertogenbosch. Teulings Uitg, 1937, pp. XX-223.

[109] Loffeld Edouard, C. S. Sp., *Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques*, Rhenen, 1956. Editions Spiritus, 416 pp.

cepto *misión*, y su fundamentación en la Tradición y en la Escritura. Luego se pregunta en qué forma debe realizarse esta expansión de la Iglesia, dando la solución, apoyada en la Revelación, de que esa expansión debe hacerse mediante Iglesias particulares o episcopales, *relativamente* autónomas, pero ligadas todas entre sí orgánicamente en la unidad del Cuerpo Místico: expansión estructural de este Cuerpo Místico, que viene a identificarse con la estructuración orgánica de Iglesias particulares. En adelante no hará sino explicar más hondamente este concepto: la estrutura interna de la Iglesia episcopal y la doctrina a este respecto del Magisterio. Y al final un estudio sobre la noción de *misión* en el Código de Derecho Canónico.

La finalidad de la obra es clara. Eso no quita que al estudiar los presupuestos teológicos de orden general, investigue sobre otros puntos dogmáticos, tan unidos al concepto de misión, como la voluntad salvífica universal, la caída del hombre y la redención de Cristo, la intervención de la Iglesia en esa redención y salvación, donde explica ampliamente el efato teológico de que *fuera de la Iglesia no hay salvación.*

El P. Pío de Mondreganes.

Entre nosotros fue el P. Pío de Mondreganes, en unión con el P. Gumersindo de Escalante, capuchinos ambos, los que publicaron en 1933 el primer Manual de Misionología [110]. En este Manual, ya en el año 1933, se da una planificación completa de la Misionología, que fue alterada un poco en la edición de 1947, prácticamente igual a la edición tercera posterior. Así estructura el plan de la Misionología el P. Mondreganes.

Después de unas nociones preliminares en las que brevemente estudia el concepto de misión, su evolución histórica, su extensión, su definición, su división y algunos otros puntos accesorios, pasa a la exposición de la Misionología *doctrinal fundamental:* fundamentos bíblicos, tradicionales o patrísticos, dogmáticos con los principales dogmas que se rozan con la misión (voluntad salvífica, redención, unidad y catolicidad de la Iglesia, la Iglesia como Cuerpo Místico, necesidad de pertenencia a ella, necesidad de la fe, del bautismo y de la gracia, y problema de la salvación de los infieles), morales y apologéticos.

Luego la Misionología *jurídica:* Prolegómenos al Derecho misional, sus relaciones con respecto a los católicos y a los disidentes y protestantes, a los no cristianos y a los Estados.

Después la Misionología *práctica:* en tres secciones: *a)* la acción misional en los países católicos, o Pastoral misional en la Patria; agentes de la acción misional: Papa, Obispos, misioneros, fieles; vocaciones mi-

[110] Mondreganes - Escalante, *Manual de Misionología,* Vitoria, 1933. Editorial Illuminare, pp. 508. En 1947 saca la Editorial Pro Fide en Madrid una segunda edición con 580 páginas, corregida y notablemente aumentada bajo el solo autor P. Mondreganes; y más tarde ha salido una tercera edición española, más otra edición italiana.

sioneras; formación, estudio de la Misionología, cooperación misionera en las Obras Misionales Pontificias, Prensa y Misiones y otros medios de propaganda. *b)* Acción misionera en países no católicos, o Pastoral misionera: personal misionero en tierras de misión, fines de las misiones, medios de orden sobrenatural, intelectual y material. *c)* Metodología misional: métodos histórico-misionales, adaptación misionera, dificultades de orden psicológico, moral y social.

Una cuarta parte va dedicada a la Misionología *descriptiva*, con dos secciones, la *histórica*, que va desarrollándose siguiendo las Edades tradicionales históricas, y siguiendo las diversas naciones geográficas; y *actual*, o Misionografía, donde van incluídas la geografía misional, la distribución geográfica de los distritos eclesiásticos y las diversas misiones dependientes de otros Dicasterios Romanos, fuera de la Propaganda Fide. Luego la Estadística misional.

Por fin las *Ciencias Auxiliares*, entre las que se incluyen la Etnología y las distintas religiones del mundo, de las que da particularmente unas breves nociones.

Como podemos apreciar, es una planificación bastante completa que individúa a la Misionología y la confirma como verdadera ciencia. No todos estarán conformes con esta sistematización quizás, pero será tan sólo en cuestiones de detalle [111].

Además de MONDREGANES, hay otros españoles que, sin estructurar un

---

[111] Por su importancia lo damos en esquema:

Misionología:

I. Fundamental, Fundamentos.
   1) Bíblicos: Antiguo y Nuevo Testamento, San Pablo.
   2) Patrísticos: Santos Padres — Concilios — Sumos Pontífices.
   3) Dogmáticos: Voluntad salvífica — Iglesia — Fe — Salvación.
   4) Morales: deber misional: Sujetos — Fuentes — Gravedad.
   5) Apologéticos.

II. Jurídica: Derecho Misional.
   1) Con los católicos.
   2) Con los disidentes y protestantes.
   3) Con los no cristianos.
   4) Con los Estados.

III. Práctica: Pastoral misional.
   1) En la Patria: Sujetos — Formación — Cooperación — Modos.
   2) En Misiones: Personal — Fines — Medios.
   3) Metodología: Métodos históricos — Adaptación — Dificultades.

IV. Descriptiva.
   1) Histórica: Historia misional.
   2) Actual: Misionografía: Geografía y Estadística.

Ciencias Auxiliares: Etnología y Religiones.

plan *total*, han investigado sobre puntos particulares. Nosotros mismos hemos estructurado la posible existencia de diversas escuelas que interpretan a su manera, desde ángulos distintos teológicos, el hecho misional [112], o determinados problemas concretos de Metodología, como la adaptación misionera [113], o de teología dogmática misional, como el problema tan controvertido de la salvación de los infieles [114].

Ultimamente la organización nacional Cruzada Misional de Estudiantes, ha publicado, y está publicando, una serie de *Cuadernos de Misionología*, de los que van publicados tres, sobre Misionología *doctrinal* [115], donde se exponen estos puntos concretos: El por qué de las Misiones, el anuncio de Cristo a los gentiles, el objetivo propio de la actividad misionera, los responsables del apostolado misionero, visión católica del mundo, y la salvación de los infieles. Es el cuaderno *primero*. El *segundo* se dedica a la Misionología *histórica* [116], en el que se desarrollan los capítulos de los Apóstoles y sus inmediatos sucesores, la conversión del mundo greco-romano, las Misiones en el mundo germano-eslavo, pueblos islámicos y mongoles, el Patronato Regio de España y Portugal, bajo la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, renacimiento misionero y panorámica religiosa del mundo. Finalmente el cuaderno *tercero* se dedica a Misionología *jurídico-práctica* [117] con los siguientes estudios: Organización misionera central de la Iglesia, organización periférica, personal misionero y formación misional, Metodología misionera, organización misional pontificia, esa misma organización en España, principios, medios y normas de acción misional. Son estudios todos ellos breves, apretados y concisos, que puedan servir de ideario director para Academias y Círculos Misionales [118].

[112] SANTOS ANGEL, S. J., *Una Misionología española*, Bilbao, 1958, El Siglo de las Misiones, 172 pp.

[113] SANTOS ANGEL, S. J., *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1958, El Siglo de las Misiones, 620 pp.

[114] SANTOS ANGEL, S. J., *Salvación y Paganismo, o el Problema teológico de la salvación de los infieles*, Santander, 1960, Sal Terrae, 756 pp.

[115] UNCITI MANUEL, *Misionología doctrinal*, Vitoria, 1960. Segunda edición, 115 pp.

[116] CERDÁ JOSÉ MARIANO, *Misionología histórica*, Vitoria, 1960. Segunda edición, 141 pp.

[117] OMAECHEVARRÍA CRUZ, *Misionología Jurídico-Práctica*, Bilbao, 1958, 161 pp.

[118] El P. JOSÉ ZAMEZA, S. J., tan benemérito de la Misionología doctrinal española, aunque ha dejado notables obras, sobre todo en el campo de la Parística misional, no tenía por lo general sistematizados sus estudios. En sus exposiciones de clase solía distinguir en la Misionología, entre materias *directas* e *indirectas*. En las primeras figuraban: La fe predicada, sellada y confesada; La Teología misional formal; La Revelación; La Tradición y la Teología; La Teología misional fundamental; La Dogmática misional: voluntad salvífica; circunmisional: problemas de tipo antropológico, y la Misionología bíblica, patrística y escolástica; La Apologética; El Derecho Misional; La Pastoral misionera; La Historia de las Misiones, y La Misionografía. Entre las materias *indirectas* o auxiliares, la Estadística, Metodología, Archivología, Introducción a la Historia de las Misiones, Lingüística, Historia colonial, Antropología, Etnología, Religiones naturales, Psicología, Filosofía y Arte misional.

En cuanto a la parte *histórica*, baste citar el bien desarrollado y completo Manual de Historia de las Misiones, del P. FRANCISCO JAVIER MONTALBÁN [119].

SISTEMATIZACIÓN DE P. SEUMOIS.

ANDRÉS *SEUMOIS*, O. M. I., ha hecho un estudio particular precisamente sobre este punto concreto de una sistematización de la Misionologia, estudio que ocupa la mayor parte de su obra *Introduction à la Misiologie* (pp. 164-371). Ciertamente el estudio va muy bien llevado, y fuera de algunos puntos en particular que se le pueden discutir, puede darse por definitivo. Por él aparece cómo la Misionologia es ciertamente una verdadera ciencia, con su correspondiente amplitud y su necesaria unidad. Al terminar su larga investigación y análisis, con abundancia de divisiones y subdivisiones y con gran multitud de notas aclaratorias, lo resume todo en este cuadro sinóptico, que nos da condensada toda la esencia de su estudio:

REPARTICION DE LA MISIONOLOGIA

RAMAS	MATERIAS
Misionologia.	Apostolado misionero.
I. *Doctrinal:* Teoria misionera. 1) Fundamental A. Positiva a) bíblica b) patristica B. Sistemática 2) Normativa A) Normativa interna B) Normativa externa.	— Naturaleza Naturaleza abstracta Explicación crítica del hecho revelado Depósito de la Biblia Datos tradición patristica Elaboración sistemática Naturaleza concreta figura jurídica canónica figura juridica civil
II. *Histórica:* Historia misionera.	— Existencia pasada
III. *Descriptiva actual:* Misionografia.	— Existencia actual
IV. *Práctica.* A. Misionología espiritual B. Metodologia misionera	— Existencia futura en la vida interior del misionero de la acción misionera.

[119] MONTALBÁN FRANCISCO JAVIER, S. J., *Manual de Historia de las Misiones*, Bilbao, 1952. El Siglo de las Misiones. Segunda edición corregida y puesta al día por LEÓN LOPETEGUI, S. J., 728 pp.

Quedan determinadas las diversas ramas o partes que se pueden considerar en la Misionología, con las materias comprendidas dentro de esas diversas ramas.

Esta planificación o sistematización misionera, la analiza detenidamente SEUMOIS en su Introducción, y la justifica dando además un desarrollo esquemático de lo que podría comprender cada una de las ramas y disciplinas. Por ser un estudio tan detallado, sigamos brevemente sus razonamientos.

Parte doctrinal o teoría misionera.

Constituye la primera gran rama de toda la Misionología, y en ella se calibra toda la *esencia* del apostolado misionero. Viene a ser como la *teoría* de la acción misional. Suele ser designada con nombres distintos: doctrinal, fundamental, teórica, especulativa, teológica. La única discusión de monta es la de establecer si también la sección *práctica*, o jurídica, o *nominativa*, como la llama SEUMOIS, puede quedar incluída en esta gran sección *doctrinal*. Los autores se dividen: unos, como STREIT, SCHMIDLIN, TRAGELLA, CARMINATI y DESCAMPS, dan una solución *afirmativa;* CHARLES en cambio separa de la doctrinal la parte práctica, y en ésta incluye a su vez la parte jurídica. Y otros, en fin, como MONDREGANES, separan la parte jurídica tanto de la práctica como de la doctrinal. SEUMOIS va examinando las diversas opiniones [120], y en última instancia *la incluye* dentro de la parte doctrinal, como aparece en el cuadro esquemático, formando como una sección de ella. De ahí que la gran rama doctrinal se divida para SEUMOIS en *fundamental* y *normativa.*

Misionología fundamental.

Trata esta parte de la naturaleza *abstracta* de la actividad misionera, comprende dos grandes apartados, uno *positivo*, en el que se estudiarán las cuestiones misionales en la Sagrada Escritura y en la Patrística, y otro *sistemático*, en el que pueden quedar incluídas las diversas *causas*, eficiente, formal, material y final, que otros autores prefieren tratar como nociones preliminares o introductorias. De ahí que por su extensión tan amplia no pueda corresponder este apelativo de *fundamental* al mismo concepto que los teólogos aplican a la Teología. Persiste este equívoco en ambas disciplinas, que son *teología* las dos; pero SEUMOIS juzga oportuno determinar así a esta sección de la Misionología *doctrinal*, como contradistinta de la *normativa.*

En su análisis detallado excluye de esta sección a todo el tratado apologético, pues quiere probar que no existe una apologética misionera como rama propia de la Misionología. Muchos otros autores, como

[120] SEUMOIS, *Introduction*, pp. 165-169.

hemos visto anteriormente, sostienen una sentencia contraria, incluyendo una apologética propia dentro del tratado teológico-misional [121]. De esta apologética misional hablan desde un principio SCHMIDLIN y todos sus seguidores, como TRAGELLA, ARENS, BERTINI, BARBERO, CARMINATI, MONDREGANES, etc., etc. Como consecuencia de todo su análisis, saca la conclusión siguiente: que hablar de apologética misionera es por una parte una contradicción en los términos, y por otra, la apología o las apologías misioneras, aunque puedan existir y de hecho existan, no pueden llegar a constituir una rama científica especial de la Misionolgía. Es la conclusión de SEUMOIS, que no admiten otros autores. Se contenta, pues, en esta sección *fundamental*, con una parte *positiva* y otra *sistemática*.

Misionología positiva.

Es *Teología* pura, que se resuelve prácticamente en Escritura y Patrística. Tiene como objeto el establecer críticamente el contenido de los datos revelados, pues la Misión, como actividad *sobrenatural* de la Iglesia, debe apoyarse en los principios que nos vienen dados en la Revelación. Es lo que constituye a la Misionología en una *especialización* de la misma Teología. Es lo que podremos llamar teología *positiva* de la Misionología, o también teología positiva especializada en el campo misionero. Ahora bien, esos datos de la Revelación nos vienen *dados* en la *Sagrada Escritura* y en la *Tradición* apostólica, o *confirmados* y *explicados* por la doctrina de la Iglesia Católica, por las decisiones de los Concilios Ecuménicos, por las declaraciones de los Papas, por la autoridad de los Padres de la Iglesia, y por el consentimiento de los teólogos. Es lo que en Teología se conoce con el nombre de *Loci theologici*, lugares teológicos, que suelen quedar generalmente agrupados en dos secciones que los comprenden todos: la Escritura y la Tradición. Esta última es de hecho muy compleja, y muchas veces queda circunscrita, como aquí lo hace SEUMOIS, a sola la *Patrística*. De ahí que esta sección teológica positiva misional quede integrada en estos dos apartados o disciplinas, la *Bíblica*, que nos da la fuente de la Revelación *per se*, y la *Patrística*, que nos la da *per accidens*, junto con los demás elementos de la Tradición. Ambas constituyen la explicitación crítica del depósito de la Revelación con relación a la naturaleza *abstracta* del apostolado misionero [122].

Misionología bíblica.

Estudia el contenido misionero que nos viene dado en la Biblia, en su aspecto *abstracto* de misión, aunque la Biblia no constituye el objeto

[121] *Ibidem*, pp. 170-182.
[122] *Ibidem*, pp. 184-186.

exclusivo de estudio de la teología misional *positiva bíblica*, pues por contener la Revelación *per se*, puede ser también objeto de estudio en otros tratados misionales, como la *Historia* de las Misiones, sobre todo en sus inicios, la *metodología* misionera empleada por los Apóstoles, etc.; la misionología bíblica trata de fijar en la Biblia tan sólo el contenido *doctrinal*, y se estudia aquí esta Biblia como fuente de doctrina fundamental misionera, y no precisamente como documento histórico o metodológico, que constituirá la fuente de estudio para estos otros dos tratados de la Misionología.

Esta misionología bíblica tiene todo su sentido en la interpretación *auténtica* de los textos bíblicos; no en la interpretación *espiritual* o *acomodaticia* que puedan dar a determinados textos los Santos Padres o la Liturgia. También es bíblico auténtico el sentido de un texto del Antiguo Testamento interpretado por el Nuevo, y ello constituirá un argumento verdaderamente bíblico [123].

Misionología patrística.

Comprende la explicación crítica de los datos revelados contenida en los escritos de los Santos Padres relativos a la doctrina *abstracta* de la misión. Una especialización de la Teología patrística en el campo misionero. Como en la Teología en general, el valor del argumento patrístico estriba en el consentimiento unánime de los Padres. Es un campo poco explorado aún en el sentido de la Misionología, y que puede proporcionar datos interesantísimos para la mejor inteligencia de todo el problema misionero [124].

Misionología sistemática.

El segundo apartado de la Misionología *positiva*, que acabamos de analizar, dentro de la Misionología *fundamental*. Tiene como finalidad el elaborar sistemáticamente la doctrina teológica misional, partiendo de los datos contenidos en el depósito de la Revelación. Será una ciencia teológica en sentido estricto. Es este el punto que Seumois estudia con más amplitud y con más cariño, pues lo ha tratado ya en ocasiones anteriores, particularmente en su estudio *Vers une définition de l'activité missionnaire*, publicado primero en *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, en 1948 y 1949, y editado también como folletito aparte.

La misionología sistemática, pues, será el estudio de la teología sistemática especializada en el campo misionero, considerando la noción de misión según su naturaleza *abstracta*, que es el objeto propio de esta parte fundamental, como lo será la naturaleza *concreta* de la misión, en la parte *normativa*. Lo mismo que la teología sistemática cons-

---

[123] *Ibidem*, pp. 187-191.
[124] *Ibidem*, pp. 191-193.

tituye la estricta ciencia teológica, también la misionología sistemática constituirá la teología *misional estricta*. Es lo que otros autores, como MONDREGANES, llaman simplemente *Teología* o *Dogmática misional*, y a la que asignan un objeto formal propio, que la constituiría como ciencia especial *autónoma*, y no precisamente perteneciente a la misma Teología. Este punto lo hemos dilucidado ya en las primeras páginas de este mismo capítulo.

Su *método* de desarrollo e investigación debe ser sistemáticamente *teológico*, pues esta misionología sistemática es propiamente *Teología*. Y tengamos en cuenta que aunque sea altamente *especulativo*, se apoya también en datos *positivos* que no conviene despreciar.

En cuanto a su *división*, muchos misionólogos la han dividido en *dogmática* y *moral*, siguiendo la división paralela de la Teología general. No le agrada a SEUMOIS esta división, que dice se apoya en principios *accidentales* y no intrínsecos de la Teología misma; división que ignoraron los grandes teólogos escolásticos, comenzando por Santo TOMÁS, y que vino a entrar desgraciadamente en el campo de la Teología por obra de unos cuantos teólogos innominados (*Obscurs*, dice SEUMOIS) del siglo XVI, creando una *casuística* que vino a ser la ruina de la teología moral. El prefiere prescindir de esa división o distinción *accidental*, y retener únicamente un solo tratado de misionología sistemática [125].

En cambio propone la división aristotélica, que ya otros autores han utilizado, de las *cuatro causas*. La siguieron SCHMIDLIN, en 1919, en su *Missionslehre;* CHARLES, en la segunda edición de sus *Dossiers;* PERBAL, en 1935, en sus lecciones misioneras, etc. Esta división por las cuatro causas no es más que fundamental, y deberá ser complementada por otras divisiones subsidiarias.

Una primera parte general deberá conducir a la definición completa de la misión en sus cuatro causas: ante todo deberá precisar el *objeto material*, luego los *objetos formales* en sus elementos *específicos* y *genéricos*, la causa *eficiente* en general y los *fines*, tanto *genéricos* como *específicos* [126]. Y con estos prenotandos detalla esquemáticamente su propio plan, sin la intención precisa de que sea completo y definitivo, pues en detalles puede ser enriquecido y cambiado [127].

1) *Definición* de la actividad misionera: historia y nociones.

2) *Sujeto* de esta actividad: naturaleza, extensión y comprehensión: sistemas religiosos no católicos, factores religiosos contenidos en ellos, factores culturales no católicos y vida religiosa de estos no católicos.

---

[125] *Ibidem*, p. 201.

[126] Este fue el método utilizado por el mismo SEUMOIS en su estudio a que hemos aludido antes, *Vers une définition de l'activité missionnaire.*

[127] SEUMOIS, *Introduction*, pp. 199-206.

3) *Objeto* de la actividad misionera: apostolado, implantación y su naturaleza, elementos materiales y formales y caracteres propios de esta implantación.

4) *Motivo* de la actividad misionera: Derecho positivo, justificación teológica basada en la catolicidad espacial de la Iglesia, y fundamentos de esta catolicidad espacial.

5) *Agente* de la actividad misionera: *principal:* Cristo —la Iglesia—, el Espíritu Santo y la Virgen; función misionera de la Iglesia como causa principal, y su deber misionero; *instrumental* primario, el misionero de vanguardia y la cooperación misionera de retaguardia: colaboración misional, tanto directa como indirecta y supletiva.

6) *Fin* de la actividad misionera: *primarios:* implantación de la Iglesia y conversiones a ella; *secundarios:* civilización y cultura; *accidentales:* conexos, subjetivos: Misión y Cuerpo Místico, y *último*, que es la gloria de Dios [128].

Misionología normativa.

Constituye la segunda gran sección de la parte *doctrinal*, que viene a estudiar la doctrina *jurídica* de la actividad misionera. Ha habido sobre este punto concreto no pocas discusiones y controversias.

El P. Streit fue el primero en proponer un estudio de Derecho misional como rama de la Misionología, que denominaba él *Derecho eclesiástico misionero*. Lo mismo hizo en 1911 José Schmidlin, quien lo junta con la *pastoral* misionera, llamándolo misionología *normativa* o *práctica*. Los autores posteriores reservaron el término *normativo* para el *Derecho*, y el término *práctico* para la *Pastoral* misionera. En 1925 estudió a fondo esta rama jurídica el P. Teodoro Grentrup, quien además del Derecho misional *canónico*, hacía notar la existencia de otro Derecho misional civil. En 1940 el P. Tragella expone también estos dos derechos. En 1933, Mondreganes asigna como objeto de la parte normativa todas las leyes que deben regir las Misiones y a los misioneros católicos; Vromant, en 1934 recoge las ideas de Grentrup, hablando de Derecho *especial* y *excepcional*, donde Grentrup hablaba de Derecho *ordinario* y *extraordinario*.

En 1935 comienza el P. Larraona una serie de artículos especialmente dedicados a una introducción general al Derecho misionero en la revista *Commentarium pro Religiosis et Missionnariis*. Para Larraona las dos ramas, de Derecho *civil* y Derecho *eclesiástico*, constituyen *ambas* el Derecho misionero; él los llama: Derecho *externo* al civil, y Derecho *interno* al eclesiástico; y luego puede asignarse una tercera rama, cons-

[128] *Ibidem*, pp. 207-237. Cada una de las muchas subdivisiones que va intercalando llevan en nota su explicación o justificación correspondiente.

tituída por el Derecho *mixto*, procedente de un concordato entre el poder eclesiástico y el poder civil [129].

En 1937 dedica el Dr. MULDERS largas páginas al estudio de estos derechos, lo que constituye un esfuerzo para penetrar en la naturaleza íntima de esta rama importante de la Misionología; y dándole un atuendo científico, habla de ese Derecho como un tratado y una exposición sistemática del régimen jurídico en las Misiones [130].

En 1947, MONDREGANES, en la segunda edición de su Manual, propone una nueva división de esta parte jurídica, que comprende estos cuatro apartados: 1) Derecho en relación a los católicos, 2) en relación a los no católicos, 3) en relación a los no cristianos, y 4) en relación a los Estados.

Baste este recorrido histórico para caer en la cuenta de la diversidad de opiniones y divisiones. SEUMOIS analiza y critica esas diversas opiniones, y propone su propia definición de la Misionología *normativa:* o sea esa parte de la Misionología *doctrinal* que se relaciona con el estudio de la naturaleza *concreta*, o figura jurídica de la actividad misionera, y que puede considerarse como normativa *interna* y normativa *externa* [131].

Misionología normativa interna.

Es la disciplina que debe estudiar la figura jurídica dada por la *autoridad eclesiástica* a la actividad misionera; se trata de un estudio *jurídico*, y más precisamente *jurídico-canónico*, que enfoca la actividad misionera bajo la luz de la teología canónica. Tiene una gran afinidad o parentesco con la *teología moral*. Va incluída dentro de la parte de la misionología *doctrinal* porque estudia la acción misionera en su naturaleza misma, aunque no abstracta, sino *concreta;* la naturaleza *abstracta* corresponde a la misionología *fundamental*. Se distingue en cambio de la misionología *sistemática* porque ésta se ocupa de la elaboración de la doctrina teológica de la actividad misionera, mientras la misionología *normativa* únicamente se dirige a las conclusiones doctrinales establecidas por la sistemática en orden a coronar su estudio propiamente jurídico.

Algunos autores han discutido las relaciones existentes entre la misionología normativa y la metodología misionera, discusiones que provenían de la ambigüedad del concepto de Derecho misionero, y sobre todo de la imprecisión del objeto propio de la normativa interna. Hemos de admitir que también la metodología misionera ha de tener en cuenta las normas jurídicas; pero el estudio es distinto en ambas disciplinas, y tampoco es idéntico en ambas la materia del Derecho misio-

---

[129] LARRAONA, *De Jure Missionario. Commentar. pro Relig. et Mission.*, 1935, p. 104.

[130] MULDERS, *Inleiding*, p. 179.

[131] SEUMOIS, *Introduction*, pp. 238-251.

nero. La *normativa* sólo estudia el aspecto relativo jurídico de la actividad misionera en *sí misma;* y la Metodología, que estudia propiamente las prácticas generales que se deben emplear en la realización misional, debe contar no sólo con las normas ya estudiadas por la normativa, sino también con *todas las otras normas* misionales que ofrecen una importancia real para la práctica misionera en general.

El objeto material de esta misionología normativa interna consiste en las *normas eclesiásticas* que se refieren a la figura jurídica de la Misión. Normas que se contendrán en el Código de Derecho Canónico unas, y otras en la legislación emanada de la Propaganda y aun de otros Dicasterios Romanos; pues la Propaganda no es el *único* organismo misionero *central.* Y no existiendo un Código eclesiástico misional propio, hay que acudir, para conocer del todo esta figura jurídica misional, a todos los documentos misioneros de la Iglesia, encuéntrense donde se encuentren [132].

Según estas consideraciones, el paradigna de la misionología *normativa interna* podría quedar constituído así:

1) Concepto canónico de Misiones Extranjeras.

2) Organización misionera central: dirección central: Papa, Dicasterios Romanos, sobre todo Propaganda; y organismos de centralización: Delegaciones, Nunciaturas, Institutos Misioneros.

3) Organización misionera territorial: Ordinarios, Superiores, Religiosos, misioneros y colaboradores directos.

4) Organización misionera de cooperación: pontificios, diocesanos y de Institutos misioneros particulares [133].

Misionología normativa externa.

Esta parte particular del Derecho misionero no ha sido estudiada con tanta atención por los misionólogos como la normativa interna. Grentrup habló ya en 1925 de un Derecho misional *civil,* pero no lo estudió en particular, sino formando parte de la que llamaba parte *general* del Derecho misionero. Esta distinción más neta comenzó en 1933, en las explicaciones del Curso de Derecho Misional explicado en el Colegio Urbaniano de Propaganda Fide, que ya se distinguía netamente entre un Derecho misionero *interno* o canónico, y otro Derecho misionero *externo* o civil.

A ello hace alusión también en sus artículos el P. Larraona, aunque a este Derecho civil lo tiene más bien como civil que como misionero. Ya se ven aquí los diversos elementos de la discusión.

Seumois, después de un análisis detenido de los elementos que entran en la discusión, no duda en *admitirlo* dentro de la Misionología, estatuyendo así su definición: la misionología normativa *externa* es la

---

[132] *Ibidem,* pp. 251-260.
[133] *Ibidem,* pp. 261-262.

rama de la misionología normativa que estudia la figura jurídica *externa* de la actividad misionera a la luz del Derecho civil, enfocado por la luz teológica, esto es, a la luz del Derecho eclesiástico externo. En conformidad con esta explicación, establece así su paradigma propio:

1) Derecho internacional: general, particular y colonial.

2) Derecho nacional: en Estados católicos, en Estados cristianos no católicos, en Estados neutros y en Estados paganos [134].

Parte histórica, o *Historia de las Misiones*.

Constituye una gran *segunda parte* de la ciencia misionológica, y ha formado parte de ella siempre, desde que comenzó a hablarse de la Misionología como ciencia propia. De entre los protestantes pueden citarse a GRAUL, en 1864, y a WARNECK, desde 1877; ambos dividen la Misionología en dos grandes partes: Historia y Teología.

De entre los católicos, el P. STREIT se quejaba en 1907 de esta carencia de obras históricas relativas a la actividad misionera, y precisamente para subsanar esa carencia, y facilitar esa tarea, pensó desde un principio en su gran *Bibliotheca Missionum*, que proporcionara a los investigadores los principales elementos de estudio para sus investigaciones históricas. Las grandes historias misionales anteriores del siglo XIX, como las de WITTMANN, HENRION, HAHN y MARSHALL, tenían ciertamente su mérito, pero estaban concebidas a la luz de un espíritu y un ambiente *romántico y panegirista que les restaba objetividad*. Hoy la Historia misional está en plena efervescencia científica, gracias en parte a la *Bibliotheca Missionum* iniciada por el P. STREIT. Hemos hablado antes de la gran Historia General de las Misiones, publicada en cuatro tomos en Francia, bajo la dirección de DELACROIX.

Forma parte de la Misionología como parte contradistinta de la *doctrinal* pues una cosa es la *existencia* de las misiones y de la Misionología, y otra su *naturaleza* propia. Aquélla viene estudiada por la *Historia*, y esta segunda por la *Teología*.

En cambio no todos los estudiosos han visto una distinción tan esencial entre la Historia *eclesiástica* y la Historia propiamente *misional*. Para STREIT la Historia misional pertenecía realmente a la Historia eclesiástica, pues esta Historia se ocupa de la Iglesia Universal o *total*, que abarca al mismo tiempo la Iglesia constituída y la Iglesia misionera. Según esta concepción, la Historia misional formaría una parte de la Historia eclesiástica general, en cuanto se limitaba a la Historia *parcial* de la Iglesia en vías de constitución ordinaria.

SCHMIDLIN en cambio, que abogaba más bien por la Misionología como una ciencia *autónoma*, había de buscar para la Historia misional también su cierta autonomía. Podría considerarse de dos maneras distintas: como una rama propia de la Misionología, y como una parte depen-

[134] *Ibidem*, pp. 265-277.

diente de la Historia eclesiástica. Y en cuanto a la consideración de rama misionológica, podría constituirse en ciencia propia porque poseía unos métodos propios y distintos de la Historia eclesiástica general.

Quedaban delineados los elementos propios de la controversia que se agitó durante algún tiempo entre los autores. SEUMOIS discute y analiza esas diversas tendencias, y fija por fin su propia postura, admitiendo esta Historia misional como propiamente misionera, con esta definición final. La Historia misional es la rama de la Misionología que estudia la evolución de la acción misionera en su *existencia pasada*, a la luz propia de la Historia eclesiástica [135].

Parte descriptiva actual, o *Misionografía*.

También el estudio del estado *actual* de las Misiones quedó incluído, desde que comenzó a tratarse de la Misionología como ciencia especial. Lo admitió GRAUL en 1864; WARNECK en 1877, y en 1902, BORNEMANN, también protestante, reivindicaba un puesto dentro de la Misionología para la *Estadística* misionera y para la *Geografía*, de que habían hablado, cada uno por su parte, GRAUL y WARNECK, pero agrupándolas él en *un solo* estudio, que denominaba *Estudio del estado actual* de la Misión, y que venía a constituir una de las tres grandes ramas de la Misionología [136].

De parte de los católicos, el P. KROSSE insistía en el valor de la Estadística, en 1908 [137]; SCHMIDLIN repetía en 1911 las ideas de BORNEMANN, señalando en la Misionología general una parte que denominaba *Missionskunde*, y comprendía particularmente la parte *descriptiva*, y más en concreto, la *Estadística* y la *Geografía* misional. El nombre de *Misionografía* parece que fue utilizado por SCHMIDLIN en 1923 por primera vez.

La Misionografía, pues, constituye la tercera gran rama de la especialización científica misionera, y estudia la actividad misionera en su estado actual. Y lo mismo que la concepción de la Historia misional es la misma que la de la Historia eclesiástica, también la concepción de la Misionografía misionera será la misma que la de la Eclesiografía general. El plan sistemático elaborado por SEUMOIS para esta disciplina particular es:

1) Estado actual de la organización central.
2) Estado actual del frente misionero.
3) Estado actual de la cooperación misional [138].

---

[135] *Ibidem*, pp. 278-314.

[136] BORNEMANN, *Einführung in die evangelische Missionskunde*, Tübingen-Leipzig, 1902.

[137] KROSSE J. A., S. J. *Katholische Missionsstatistik*, Freiburg, 1908.

[138] SEUMOIS, *Introduction*, pp. 314-339. De la página 332 a la 339 detalla un croquis estadístico para una mejor descripción estadístico-misionográfica de cada territorio de misión: 1) Población de la Misión; 2) Personal misionero; 3) Apostolado directo; 4) Apostolado indirecto.

Parte práctica, o *Misionología práctica.*

Siempre se ha sentido la necesidad de estudiar los métodos prácticos a emplear en el apostolado misionero; y pronto también comenzaron a aparecer determinadas obras escritas para aconsejar y dirigir a los misioneros en su apostolado misional. Así en 1574, entre otros, el del P. franciscano JUAN FOCHER: *Itinerario Católico de los que marchan a convertir a los infieles* [139].

De ahí que pareciera normal señalar un puesto particular a la *Metodología* en cuanto apareció la nueva ciencia misionera. Se lo asignaba WARNECK en 1877, nuevamente en su *Missionslehre* de 1892. En 1910 STREIT señalaba como una cuarta rama de la Teología misionera lo que debía estudiar los métodos misioneros, y que quedaba estrechamente ligada, tanto a la *Pastoral* como al *Derecho eclesiástico*. Y en 1911, SCHMIDLIN, siguiendo en esto a STREIT y BORNEMANN, precisaba más aún esta rama relativa a la Metodología misionera. Los autores posteriores siguieron generalmente a SCHMIDLIN, quien a su vez no había interpretado certeramente a STREIT en la delimitación propia de esta Metodología especial.

La misionología *práctica* debe ocuparse del estudio de la realización práctica de la misión, esto es, de los *métodos prácticos* generales que conviene emplear para actuar el apostolado misionero, aunque muchos autores han discutido esta nomenclatura de *teología práctica:* unos la consideran como una alusión a las antiguas discusiones sobre el carácter más o menos especulativo o práctico de la Teología *sistemática;* otros la confunden con la teología *pastoral,* y aun esta pastoral no es reconocida unánimemente como rama de la Teología. Prescindimos de todas estas discusiones entre los teólogos, de carácter general, y que SEUMOIS examina en su obra; y hemos de admitir, en el sentido explicado, esta *misionología práctica* como una rama verdadera de la Misionología. SEUMOIS la define así, después de su detenido estudio: es la rama misionológica que estudia la *existencia futura* de la acción misionera, esto es, los métodos de realización práctica de la actividad misional [140].

Misionología práctica espiritual.

Constituye una *primera* sección de la misionología práctica. El término puede parecer nuevo, pero su realidad queda justificada por las consideraciones anteriores. Podría quedar definida así: es la rama de

---

[139] FOCHER JUAN, O. F. M., *Itinerarium Catholicum Proficiscentium, ad infideles convertendos,* Hispali, 1574. Cfr. STREIT, *Bibliotheca Missionum,* I, n. 119.

[140] SEUMOIS, *Introduction,* pp. 340-357. Estudia la existencia futura de la actividad misionera, como la historia estudia la existencia pasada, y la Misionografía la existencia actual.

la misionología práctica que estudia los medios de realización práctica de una espiritualidad propiamente misionera, a la luz de la teología espiritual. Se comprende esta posición porque la actividad misional reclama para sí una propia *espiritualidad misionera*. Este estudio tendrá como fin peculiar el determinar los medios de llegar a la síntesis armónica de una espiritualidad propiamente misionera encarnada en la misma vida apostólica. Es, pues, de capital importancia para la vida *personal espiritual* del mismo misionero y de cuantos le ayudan de uno u otro modo en esa labor apostólica. No se trata de vivir *dos vidas* separadas: una actividad apostólica *externa* y una vida espiritual *interior;* sino *unificarlas*, haciendo de ellas una actividad externa animada interiormente por una vida espiritual que se desenvuelve ella misma en acción externa.

Esta espiritualidad debe alcanzar a todos los que realizan esa obra misionera: al misionero de primera línea o *profesional* de la actividad misional; y al colaborador de retaguardia que ayuda al misionero y siente todo el alcance del problema misional. Es natural que la espiritualidad de ambos agentes no sea la misma. Por una parte alcanzaría el elemento del *ideal* misionero en sus aspectos dogmáticos y psicológicos, y que se podría calificar de *mística misionera;* y por otra, la vida virtuosa del propio misionero ya en su campo de misión, esto es, las virtudes que intervienen en la *realización;* y dígase en su tanto de la *cooperación* misionera, y que podría llamarse *ascética misionera*. Como teología práctica debe ocuparse de los medios aptos para desarrollar armoniosamente esta espiritualidad misionera, ya por medio de la actividad misional misma, ya por otros medios diversos. Su plan de desarrollo podría concebirse así:

1) Espiritualidad de realización misionera: Historia, características fundamentales propias de la vida misionera; fisonomía de esa espiritualidad, su relación con la espiritualidad cristiana general, con la sacerdotal y con la religiosa comunitaria.

2) Espiritualidad de cooperación misional, con los mismos estudios que la anterior de realización misionera [141].

Metodología misionera.

La espiritualidad misionera contribuirá de modo indirecto, mediante la vida personal del mismo misionero, a la metodología misional que recae propia y directamente sobre la realización práctica de la misión mediante el estudio de los *métodos* que habrán de utilizarse en esa tarea. Ya hemos analizado antes los principales datos sobre la naturaleza propia de esta metodología; también ésta depende de la Teología, y su luz propia debe ser *teológica;* entra dentro de la teología *práctica*, y en este sentido, es un estudio de aplicación de la doctrina

[141] SEUMOIS, *Ibidem*, pp. 357-362.

teológica a la práctica; pertenece más directamente a la metodología eclesiástica, y así queda ordenada a una aplicación social de la doctrina en orden al apostolado misionero.

Su objeto material consiste en los *métodos* que se han de emplear para la existencia *en el futuro* de la misión, es decir, para la realización del apostolado misional. Estudia los métodos *generales*, no precisamente los particulares o práctico-prácticos de cada momento y lugar, pues la ciencia como tal, no puede circunscribirse a lo particular y a lo contingente. Esto ha de ser solucionado sobre la marcha por cada misionero en sus circunstancias concretas y particulares, y no pueden entrar dentro del campo propio del misionólogo. Tampoco esta metodología general ha de dictar directivas *concretas* o promulgar *directorios* de acción, sino únicamente estudiar científicamente los métodos. Esas directivas y directorios competen más bien a las autoridades correspondientes de los territorios de misión, quienes a su vez pedirán antes consejo a la metodología general y a los misionólogos. Por eso la Congregación de Propaganda Fide tiene un cuerpo de consultores del clero secular y religioso, aun fuera de Roma, particularmente competentes en el estudio de estos problemas de carácter eclesiástico y misionológico.

La metodología misionera tiene que ser el resultado de muy numerosos estudios en el campo teológico, jurídico, sistemático y normativo; ha de inspirarse además en las diversas lecciones de la historia misionera y en los datos concretos proporcionados por la Misionografía; supone además serios estudios de psicología experimental en el campo religioso, tanto católico como pagano, y un estudio de las reacciones psicológicas que el mensaje cristiano produce a los grandes grupos religiosos en los campos de misión. Todo ello se requiere para formular un tratado completo de metodología misional.

Y sobre mirar al pasado y al presente, debe enfocar principalmente el *futuro*, sujeto a evolución y a dinamismo y debe proporcionar al misionero los elementos aptos para afrontar esa evolución o revolución [142].

Análisis de esta sistematización.

Tal es el análisis que hace SEUMOIS, bien detallado por cierto, de lo que considera él podría ser una buena planificación de toda la Misionología. Toda la concepción es original, aunque apoyada muchas veces en STREIT, e ingeniosa; y por la cantidad de disquisiciones y argumentos, un tanto complicada. Por eso muchos no estarán de acuerdo con toda ella, aunque sí se deben admitir la mayoría de sus partes.

Hemos aludido al *equívoco* que resulta de llamar parte *fundamental* a una parte de la Misionología que no va de acuerdo con el mismo concepto dentro de la exposición o repartición de la teología general, de

[142] *Ibidem*, pp. 362-370.

la que la Misionología ha de tenerse como una parte *especializada*. Por tanto debería buscarse otra nomenclatura para esa parte *fundamental*, sí, porque investiga los *fundamentos*, pero que no concuerda con la nomenclatura general.

Nos parece muy oportuno el dar un puesto especial a la Escritura y a la Tradición, dentro de la teología misional, que pueden constituir esas dos disciplinas peculiares de *Teología Misional Bíblica* (en ambos Testamentos) y *Patrística*. Pero la parte teológica que más ha encariñado a Seumois es la teología *sistemática*, que lleva la investigación misional a través de las *cuatro causas*, mediante un estudio bien desarrollado de la causa *material*, u *objeto* sobre el que actúan directamente las Misiones: los paganos muy particularmente, y de modo más general cuantos están fuera de la Iglesia visible o no forman parte aún del Cuerpo Místico de Cristo, que se identifica con esta Iglesia visible. La causa *formal*, que puede escindirse en dos tratados afines: el que tiene como argumento el estudio del objeto *formal quod*, que llaman los escolásticos, y se identifica con el estudio de la *esencia* o *naturaleza* de la actividad misionera, que consistiría en el apostolado específico de *implantación;* y el estudio del objeto *formal quo*, que viene a identificarse con los *motivos* que justifican toda otra actividad misionera. Luego la causa *eficiente* de esa actividad, tanto *principal* (Cristo y la Iglesia), como *instrumental primaria*, que son los misioneros, y *secundaria*, que son cuantos colaboran con ellos, donde estudia al mismo tiempo el carácter propio del deber y de la cooperación misional. Y luego la causa *final*, que podría confundirse en diversos conceptos a veces con la formal sobre el objeto *quod*, pero que investiga específicamente sobre los diversos *fines*, tanto primarios como secundarios, como accidentales y anejos, como último total de las Misiones, que se resume en la *gloria externa* de Dios.

Decimos que esta sección *sistemática* la estudia y expone con todo cariño, como investigación en la que venía laborando desde años antes [143], y que tiene sin duda como el tratado *esencial* de toda la ciencia misionera.

No restamos importancia a este tratado sistemático y quizás el más peculiar de la Misionología; pero sí nos extraña que no admita en su paradigma teológico la que pudiéramos llamar propiamente *Teología Dogmática Misionera*, y que deberá estudiar y desarrollar convenientemente aquellos dogmas de carácter general, sí, repartidos por diversos tratados teológicos, pero que tienen una conexión esencial con todo el mundo misionero, tales como: la posibilidad de una Revelación, al menos embrionaria, fuera de la Revelación cristiana y católica, pero indispensable y suficiente para el acto de fe sobrenatural salvante necesario en esta economía actual para la salvación eterna; la necesidad

[143] Recuérdese su estudio sobre este punto particular, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, a que hemos aludido antes.

de pertenecer a la Iglesia para alcanzar esa salvación y modos de tener esa pertenencia; la voluntad salvífica universal de Dios explicada en relación con los paganos o infieles negativos sobre todo; y en este punto también la suerte de los niños del mundo pagano, que constituyen un problema más complicado que los del mundo adulto; la elevación de todo el género humano al orden sobrenatural, y la Redención universal, con la consiguiente dificultad práctica tratándose del mundo pagano; la necesidad de la gracia santificante para la salvación, y demás gracias sobrenaturales, cuya gratuita distribución ha de explicarse también en relación con los paganos; la necesidad del *acto de fe* salvífico, y la *posibilidad* de poder llegar a él, lo que constituye el máximo problema en el angustioso de la salvación de los infieles; por fin la necesidad de los Sacramentos, el del *Bautismo* muy en particular, con el estudio de sus posibles *suplencias* para todo el mundo pagano.

Vemos que son unos cuantos puntos *dogmáticos* de la mayor transcendencia en su aplicación a todo el mundo gentil, sujeto primario del apostolado misionero, y que justifican en la Misionología un tratado especial *teológico dogmático* de importancia *esencial* en la nueva ciencia. Y el P. SEUMOIS parece descuidarlo.

Lo mismo podría decirse de la parte *moral* en esta Misionología que incluye él en la causa *eficiente*, pero que podría constituir un tratado *particular* con la discusión de un problema tan importante como la naturaleza del deber misional y del deber de *cooperación* en todos los *miembros actuales* de la Iglesia, con relación a todos esos otros miembros *potenciales* que están aún fuera de ella. Tratado que podría planificarse a base no sólo del mandato divino misionero y de la necesidad de pertenencia a la Iglesia para salvarse, sino también con el estudio profundo de los deberes que nos imponen los Sacramentos del Bautismo y Sacerdocio y el dogma de la Comunión de los Santos, que debe extenderse en algún modo también a los miembros *potenciales* de esta Iglesia o Cuerpo Místico que no han llegado a entrar aún *realmante* dentro de esta *Comunión*.

En cambio da demasiada importancia a la parte *normativa*, que desarrolla en *dos tratados* distintos: la *interna* y la *externa*, que muy bien pueden ir juntos en un solo tratado de *Derecho Misional*. Son unas cuantas observaciones a la planificación o estructuración total de SEUMOIS en la concepción científica de la Misionología. Para hacer más asequible toda esta disquisición, la reduce de hecho a estas diez disciplinas particulares:

1) Introducción a la Misionología.
2) Misionología bíblica.
3) Misionología patrística.
4) Misionología sistemática.
5) Misionología normativa interna.
6) Misionología normativa externa.

7) Historia misional.
8) Misionografía.
9) Misionología espiritual.
10) Metodología misionera [144].

Quedan hechas más arriba las observaciones particulares, que se pueden aplicar también a esta división práctica de disciplinas.

Nuestra estructura.

Nosotros nos inclinaríamos más bien a proponer otro esquema.

I.—CUESTIONES INTRODUCTORIAS.

1) Problemas introductorios.
2) Ciencias auxiliares.
3) Misionología bibliográfica, o las Misiones en los libros.

II.—MISIONOLOGÍA DOCTRINAL.

4) Teología bíblico-patrística de las Misiones.
5) Teología sistemática misional, o estudio de las causas.
6) Teología dogmática misionera, o dogmas más relacionados con la Misión.

III.—MISIONOLOGÍA PRÁCTICA.

7) Derecho misional, interno y externo, o misionología jurídica.
8) Teología moral misionera, o alcance y naturaleza del deber misionero.
9) Teología pastoral misionera, o formación del misionero, nativo y extranjero.
10) Adaptación misionera.

IV.—MISIONOLOGÍA DESCRIPTIVA.

11) Historia de las Misiones.
12) Misionografía, o Geografía misional y Estadística.

Entre las ciencias auxiliares, que pueden ser diversas, nosotros escogemos particularmente estas cuatro más importantes:

Etnología, que comprende un objeto más amplio de carácter primariamente *cultural*, y limitado preferentemente al mundo *primitivo;*

Historia de las Religiones, estudiado en un aspecto general primero, y concretado luego en diversas religiones paganas más en contacto con

144. SEUMOIS, *Introduction*, p. 371.

el mismo mundo misionero, y que podrían constituir cursos especializados en Misionología;

Lingüística, o el problema de las lenguas en misiones, que tantas aplicaciones puede tener en el actual apostolado misionero;

Colonialística, para estudiar más detenidamente, aunque hoy con carácter más bien histórico, las relaciones coloniales existentes entre las metrópolis y sus colonias, pues no puede negarse que en la Historia de las Misiones han tenido también un sentido *colonial* en cuanto que dependían en gran parte, al menos en su subsistencia, de las naciones colonizadoras.

El contenido y alcance de cada una de las diversas disciplinas queda aclarado en las páginas anteriores. En cuanto a las disciplinas auxiliares, las desarrollamos a continuación.

VII

LAS MISIONES Y LA ETNOLOGIA

Las disciplinas auxiliares de la Misionología.

Después de haber expuesto con cierta amplitud una serie de cuestiones *introductorias* en la ciencia de la Misionología, entramos ahora en el campo de sus disciplinas *auxiliares*. Trataremos de fijar ante todo su noción o concepto, pasaremos luego a su determinación o fijación, y estudiaremos más detenidamente cada una de ellas en particular, comenzando por la principal de todas y más general, que es la Etnología.

Repasando los programas de Congresos, Semanas y aun actos misionales, llama la atención la frecuencia con que aparecen tratadas y seguidas con el máximo interés materias que corresponden al campo de estas disciplinas auxiliares. Un caso concreto es el tema de la Ciencia de las Religiones, tan importante para el misionero; o el de la Etnología, que abarca toda la vida cultural de los pueblos primitivos. ¿Entrarán estos temas dentro de la Misionología? Evidentemente que sí, aunque no sea de un modo directo. La Misionología no es sólo una ciencia teórica, sino práctica también, y no puede perder de vista la persona y la formación del mismo misionero. Pues bien, los «*Monita ad Missionarios*» recomiendan el estudio del carácter de los pueblos, de las costumbres locales, de las preferencias de los nativos, de todo aquello que toca a su religión. En una palabra, se aconseja y recomienda a los candidatos a misioneros que adquieran determinadas nociones de Etnología y de la Ciencia de las Religiones, reservándose para más tarde, cuando estén ya en su puesto misional, otras particularidades más menudas relativas a los pueblos mismos que les haya tocado misionar. En todo ello han de aplicar en la práctica apostólica los más acertados principios de una sana adaptación misionera.

Es cierto, por otra parte, que todo el que parte a misiones no tiene necesidad de poseer un conocimiento *detallado* de todos estos elementos. Muchas veces tendrá que ir adquiriéndolos sobre la marcha. Pero no hay duda que puede resultarle no sólo interesante, sino aun poderosamente útil, el llevar ya desde aquí una idea completa de lo que será su futura labor apostólica; y una formación, general al menos, en estos campos religioso-etnológicos. Sin un conocimiento, al menos general, del estado individual y social de estos pueblos subdesarrollados que

tendrá él que evangelizar, toparía con una buena cantidad de acontecimientos que no podría comprender, con una buena cantidad de obstáculos que no podría calibrar ni a veces vislumbrar, con dificultades enormes que escaparían a su observación; y se vería expuesto al peligro de enjuiciar erróneamente muchos éxitos o fracasos de sus otros compañeros de misión [1].

Noción de las disciplinas auxiliares.

Es un fenómeno natural en el campo de las ciencias y de las investigaciones humanas. Las ciencias en general, cada una de ellas, no pueden vivir *aisladas;* no pueden ser autosuficientes o autárquicas para todas las cuestiones que entran dentro de su dominio cultural. Han de mantener unas con otras relaciones de contacto e interdependencia más o menos acusadas. Por eso también para la nueva ciencia de la Misionología, ya sus primeros fundadores reclamaban la ayuda imprescindible de otras ciencias o disciplinas que pudieran ayudarla. Así el propio SCHMIDLIN, ya en 1911 [2]. Ningún autor posterior ha negado después esta apreciación de tan insigne misionólogo. Pero antes de determinar el campo o número de estas disciplinas secundarias, hemos de comprender y delimitar su concepto o noción.

SEUMOIS hace un estudio detallado, quizás demasiado subjetivo y minucioso, de este punto concreto de su noción [3]. Sigamos brevemente su razonamiento.

Comienza haciendo una precisión, que a nosotros no nos parece tan adecuada. Dice que al tratar de concretar la noción de estas disciplinas auxiliares, hay que tener en cuenta que son auxiliares para la *Misionología* como tal, y no precisamente auxiliares o útiles para el misionero. Con esto quiere refutar, por ejemplo a CHARLES, para quien son disciplinas auxiliares todas las que sean capaces de completar la formación del misionero [4]. Y según esa teoría tan amplia, entrarían en la cuenta disciplinas tan disparatadas como la higiene tropical, la contabilidad, los motores de explosión, y muchas otras que habría que tener como auxiliares de la Misionología.

Nos parece demasiado ingenua la conclusión. Cierto que no todo lo que concierne a la formación integral, material, espiritual y humana ha de entrar dentro del concepto de la Misionología; pero también es cierto que ésta no puede prescindir, como ciencia, de la formación específica del misionero como tal. Unas disciplinas pertenecen al misionero como hombre normal, y otras más específicas, le corresponden como

---

[1] PERBAL ALBERTO, O. M. I., *Lo Studio delle Missioni,* pp. 141-142.

[2] SCHMIDLIN, *System und Zweige der Missionswissenschaft,* ZM., 1911, p. 122.

[3] SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie,* pp. 404-407.

[4] CHARLES PIERRE, S. J., *Dossiers de l'Action Missionnaire. Manuel de Missiologie,* 1 edic., 1938, Louvain, p. 14.

misionero particular. Estas últimas, y no aquéllas, son las que deben entrar dentro del campo de la Misionología.

Coincidimos con SEUMOIS en que no deben considerarse como auxiliares de la Misionología, ni la Teología, ni la Historia general, pues hemos probado que la misma Misionología forma científicamente parte de ellas en su campo doctrinal y descriptivo, aunque con cierta autonomía por su carácter de especialización en sus determinados campos de la Historia o de la Teología. La Misionología es un desarrollo *interno* más especificado de las mismas, y pugna por lo tanto con el concepto de ciencia auxiliar, que por su definición misma constituye un auxilio, o una ayuda que le viene de fuera. El objeto formal es el mismo, y la especialización que con respecto a ellas contiene la Misionología, no queda caracterizado más que por una delimitación en el orden del objeto material; delimitación que en modo alguno excluye las relaciones íntimas y constantes con los otros objetos materiales y particulares estudiados en la rama científica general.

Pero ello no quiere decir que si ni la Teología ni la Historia como tales, y en su carácter de universalidad, pueden constituir objeto de ciencia auxiliar de la Misionología, no lo puedan constituir algunas de sus partes. En este caso ya no se trataría de *ciencia* auxiliar, sino de *disciplina* auxiliar, cuando otras concretas *disciplinas* de la Historia general o de la Teología, tengan unas relaciones más íntimas con la ciencia misional. Es el caso, por ejemplo, de la Historia comparada de las Religiones, y la misma Etnología. De ahí que puedan ser consideradas como *auxiliares, disciplinas* determinadas de orden científico *interno*, además de las ciencias o disciplinas que sólo tienen un orden de relación científica *externa*.

Tampoco pueden considerarse como auxiliares de la Misionología, todas las ciencias o disciplinas que lo sean de la Teología o de la Historia; sino únicamente aquéllas que puedan intervenir de un modo caracterizado en la elaboración de la misma Misionología. Lo serán aquéllas cuyo objeto específico se roce con el campo misional, aunque sea bajo un ángulo no precisamente misionero, y cuya contribución al objeto de la elaboración misional no sea meramente ocasional o accidental, sino que influya de una manera constante e importante.

Las cuestiones de *método* tampoco deben entrar en la noción de disciplinas auxiliares. Deben considerarse las ciencias o disciplinas científicamente tales, no precisamente los *métodos* de que ellas puedan ayudarse. De ahí que no deba tenerse como auxiliar la *Estadística*, admitida por algunos autores, pues no se trata de una *ciencia* particular, sino de un *método* que utilizan algunas ciencias, en nuestro caso, por ejemplo, la *Geografía*. Tampoco ésta misma puede tenerse como ciencia auxiliar de la Misionología, pues cuando ésta utiliza datos concretos del orden geográfico, no son datos científicamente elaborados por aquélla, sino simples datos concretos sobre los que trabaja luego la misma Misionología

Después de este análisis somero, fija SEUMOIS su definición de disciplinas auxiliares de la Misionología: son aquellos estudios científicos, distintos de la Misionología, y distintos de sus ciencias generales —al menos en las ramas que responden a su cuadro general—, de los que la Misionología depende, y cuyos datos elaborados científicamente y relacionados directamente con el campo misional, aunque no sea bajo un aspecto propiamente misionero, intervienen de manera bastante constante e importante en la elaboración misional [5].

Determinación y fijación según los diversos autores.

Desde un principio han sido distintas y variadas las opiniones de misionólogos y misioneros. Coincidían todos, eso sí, en la necesidad de determinadas ciencias o disciplinas auxiliares en el campo de la Misionología, pero esa unanimidad desaparecía cuando se trataba de fijar su número o su cualidad. Veamos algunos casos concretos: Se da casi unanimidad en algunas determinadas, como son por ejemplo.

Etnografía: LOUIS, AUFHAUSER, SCHMIDLIN, PERBAL, ROMMERSKIRCHEN, KROL y SEUMOIS en los años que indicaremos a continuación.

Etnología: CHARLES, ROMMERSKIRCHEN, MULDERS, CARMINATI, SEUMOIS, MONDREGANES (hasta este año la computaba como *rama* de la Misiografía) y SEUMOIS. De hecho Etnografía y Etnología pueden ir juntas, pues pueden constituir una misma disciplina auxiliar, elaborada ésta por los misionólogos y proporcionada aquélla por los misioneros.

Ciencia de las Religiones y su historia comparada. Así el DR. LOUIS en 1917; AUFHAUSER en 1920 y 1925, SCHMIDLIN en 1924, CHARLES en 1929, PERBAL en 1934, ROMMERSKIRCHEN en 1934, MULDERS en 1936, KROL en 1938, CARMINATI en 1941, MONDREGANES en 1947, pues hasta la edición de este año no la computaba como auxiliar, sino como *rama* propia de la Misionología en su disciplina misionográfica, y SEUMOIS en 1952.

Lingüística: LOUIS, AUFHAUSER, SCHMIDLIN, PERBAL, ROMMERSKIRCHEN, MULDERS y KROL en los años arriba citados.

Colonialística o *Derecho colonial:* CHARLES, MULDERS, CARMINATI y SEUMOIS.

Puede decirse que en estas disciplinas es donde se dan las mayores coincidencias. Lo analizaremos en seguida, y lo estudiaremos ampliamente después. En el resto de las disciplinas aducidas no hay más que coincidencias esporádicas. Son o han sido:

La *Geografía:* LOUIS, AUFHAUSER, KROL y CARMINATI, aunque hoy debe tenerse como una *rama* propia de la Misionología en su parte descriptiva en la historia misional: el estado de las misiones en el pasado es la Historia misional: y su estado *presente* puede ser la Estadística y la Geografía. La *Antropología,* CARMINATI; de hecho puede ir unida en

[5] SEUMOIS, *Introduction,* p. 407.

parte a la Etnología y Etnografía. La *Estadística:* Louis, Aufhauser, Carminati; véase lo que hemos dicho de la Geografía. La *psicología religiosa:* Aufhauser; puede entrar en parte dentro de la Historia de las Religiones. — *Filosofía de las Religiones:* Aufhauser; digamos lo mismo del apartado anterior. — *Filosofía de los pueblos,* Perbal. — *Historia cultural:* Aufhauser. — *Etica y Ontología:* Aufhauser; pueden entrar en la Etnología. — *Bibliografía Misional:* Schmidlin, Mulders, más bien es un instrumento de trabajo de la Misionología como lo es de toda otra ciencia. — *Místicas paganas:* Charles; puede entrar dentro de la ciencia de las Religiones. *Sociología:* Charles, Perbal y Carminati; entra dentro de la Etnología. — *Higiene tropical:* Mulders; y *Movimientos misioneros no católicos:* Seumois.

Vemos, pues, la diversidad de sentencias entre unos y otros autores. Pueden hacerse algunas consideraciones respecto de algunos. Aufhauser distinguía en 1920 y 1925 entre las ciencias auxiliares de la Misionología, unas que revestían una importancia principal como la historia de las religiones, el estudio de las religiones comparadas, y la psicología religiosa; y otras de carácter más secundario, como la Etnografía, la Lingüística, la Geografía, la estadística, la filosofía de las Religiones, la Historia cultural, política y artística de los pueblos, la ética y la psicología [6].

Schmidlin a su vez distinguía, en 1924, tres clases de disciplinas auxiliares: 1) las que se referían a la Misionología subjetivamente considerada, como eran las fuentes de la bibliografía misionera; 2) las que intervenían como método, que venían a ser las ramas generales de la Teología; y 3) las requeridas en virtud de su objeto, entre ellas la ciencia de las Religiones, la lingüística y la etnografía [7].

Charles coloca a la Etnología entre las ramas de la Misionología; y entre sus ciencias auxiliares al Derecho colonial, estudio de las Religiones, místicas paganas, ciencias pedagógicas, Sociología, etc. [8].

Mulders en 1936 primero, y luego repetidamente en 1937 y 1946 se fija muy especialmente en estas tres: lingüística, etnología y ciencia de las religiones [9]. Aunque siguiendo en esto a Schmidlin, admite también como auxiliar, con rango secundario, las fuentes bibliográficas, las ramas eclesiásticas generales, y además la higiene tropical y las ciencias coloniales, etc. [10].

---

[6] Aufhauser, *Die Pflege der Missionswissenschaft an der Universität.* Diessen vor Munchen, 1920, 32 pp., p. 19-22. Discurso pronunciado el 18 de junio de 1919; y *Missions- und Religionswissenschaft an der Universität,* Freiburg, 1925, 51 pp., pp. 35-39.

[7] Schmidlin, *Katholische Missionswissenschaft,* Münster, 1924, pp. 29-31.

[8] Charles, *Dossiers,* 1.ª edic., n. 142.

[9] Mulders Alph., *Missiologie,* en «Oostersche Theologie», Nijmegen, 1936, pp. 28, pp. 4 y 7; *Inleiding tot de Missiewetenschap,* S'-Hertogenbosch, 1937, pp. X-225, pp. 193-194; y *Missie en Wetenschap,* Nijmegen, 1946, pp. 24, p. 11.

[10] Mulders, *Inleiding,* l. c., p 193.

En cuanto a MONDREGANES, en las primeras ediciones de su Manual, colocaba entre las ramas propias de la Misionología, dentro de la sección de la Misionografía, a la Etnología y a la Ciencia de las Religiones, disciplinas que desde 1947 hace aparecer ya como auxiliares en la segunda edición castellana de su Manual [11].

Por fin, CARMINATI, en su Manual de Misionología incluye entre las auxiliares a la Geografía, Antropografía, Etnología, Ciencias de las Religiones, Estadística, Sociología, Derecho colonial, etc., etc. —pone dos—, como indicando que la lista aún se podría continuar [12]. Por lo demás, no desarrollaría más tarde estas secciones, pues, después de este volumen, dejó su obra por terminar, aunque al final del mismo incluía el paradigma del tomo o tomos siguientes [13].

NUESTRA SELECCIÓN

En todo este conglomerado de opiniones diversas, algunas disciplinas pueden quedar perfectamente descontadas como ciencias auxiliares de la Misionología, según los principios expuestos, o porque realmente pueden computarse como ramas propias internas de la misma Misionología, o porque quedan parcialmente incluidas en otras.

Por nuestra parte escogemos cuatro, en las que concurren diversos autores y que tienen razones propias para figurar como auxiliares de la Misionología. Son:

1) La *Etnología*, que lleva anexa como fuente documentativa previa la Etnografía;

2) La *Historia de las Religiones* ya en sí consideradas, ya en comparación con otras religiones;

3) la *Lingüística*, que un tiempo se consideraba como parte integrante de la Etnología, y tiene autonomía propia;

4) la *Colonialística* o Derecho Colonial, no tanto por su impronta actual, pues vamos directamente a la liquidación del Colonialismo, cuanto por su impronta *histórica* que tiene amplia repercusión y cabida en los diversos métodos de apostolado misional, no siempre bien juzgados y entendidos por historiadores y Misionólogos. De cada uno de estos puntos haremos un estudio particular.

1) *Etnología*

La *Etnología* interviene directamente y de modo muy especial en la elaboración misionológica no sólo en su parte *histórico*-misional, sino aún en la misma teología misionera. Pues esta última requiere muchas veces la luz de la Etnología en todo aquello que se relaciona con la

---

[11] MONDREGANES, *Manual de Misionología*, 1947, p. 477 ss.

[12] CARMINATI, *Il Problema missionario*, Roma, 1941, p. 6.

[13] Véase pp. 469-476.

historia de los pueblos que no la tienen sino *prehistórica*, y que forman una parte importantísima del objeto material o pasivo en que se ejerce la actividad misionera. Además, de la Etnología habrán de salir después, conjuntamente con la teología, los principios aptos de una sana adaptación en el apostolado. La *Etnografía*, a su vez, queda integrada dentro de la misma Etnología, como fuente previa de orden documental y descriptivo.

2) *Historia de las Religiones*

La *Historia de las Religiones*, que a su tiempo se independizó de la Etnología, es una disciplina histórica que estudia comparativamente la *evolución* de las diversas formas religiosas de la humanidad. Comprende una faceta *histórica* y otra faceta *etnológica*, pues estudia conjuntamente las religiones históricas conocidas y existentes en la actualidad, y las formas religiosas de la prehistoria que muchas veces no podrán describirse más que por mera deducción. Tiene como objeto no tanto la evolución religiosa de los *pueblos*, que es un campo más bien *histórico*, cuanto la *evolución* interna de los mismos sistemas religiosos. En este último sentido es de la mayor importancia para el conocimiento científico del terreno religioso en que deben actuar nuestros misioneros [14].

3) *Lingüística*

La *Lingüística* o filología no la admite Seumois como auxiliar propiamente dicha en la elaboración de la Misionología. Podrá intervenir, admite él, pero su intervención no sería más que accidental, pues esta rama apenas si ofrece contacto alguno con la misma misionología. A lo más podría tenerse como auxiliar de la Etnología.

No compartimos el parecer del P. Seumois, pues las ciencias auxiliares no sólo deben mirar a la Misionología como ciencia, sino también a los *Misioneros* como principales agentes del apostolado misional que debe explicar, encauzar y dirigir la Misionología. Ahora bien, con respecto al misionero mismo ya podemos vislumbrar el papel importante que puede jugar la Lingüística. Pero es que además puede tener un papel muy importante para la fijación de muchos factores *étnicos* y *religiosos* de la humanidad antigua y de los pueblos primitivos. Sólo unos ejemplos. En 1899 descubrió el P. Guillermo Schmidt el parentesco de las lenguas del Asia Sud-Oriental con algunas de Oceanía. Este descubrimiento tiene un valor no meramente *lingüístico*, sino también *étnico* y *religioso*, pues habrá de explicar la identidad cultural de pueblos tan distantes, pero pertenecientes un día a un mismo grupo étnico o cultural [15].

---

[14] Seumois, *Introduction*, pp. 409-410.

[15] Boccassino Renato, *Il P. Guglielmo Schmidt, S. V. D., e il suo contributo scientifico*, ED., 1955, p. 119.

Todavía de 1912 a 1918 fue publicado en Anthropos el mismo P. Schmidt otros estudios lingüísticos fundamentales: La formación de los idiomas australianos [16], estudio paciente, ordenado, genial, que esclarece no sólo problemas lingüísticos, sino también muchos otros aspectos de la cultura y de la religión de los pueblos australianos [17].

4) *Colonialística*

En cuanto a la *Colonialística*, o Derecho Colonial, lo tratamos particularmente, no por la importancia *actual* de este tema, que va abocado a la liquidación total, por imperiosa necesidad de rabiosos nacionalismos nativos; sino más bien por una necesidad *histórica*, a fin de encuadrar su propio valor y significado en la *historia misional*, que forma también una parte alícuota principal de la Misionología.

En cambio prescindimos de otras disciplinas que tienen cabida como partes integrantes en otras ciencias distintas, o incluso en éstas que describimos aquí como propiamente auxiliares. La Historia cultural, política y artística de los diversos pueblos, puede quedar integrada dentro de la historia misional misma, aunque también puede tener cabida, según los casos, dentro de la Etnología. La *Antropología*, o estudio físico del hombre, no vemos cómo pueda encajar dentro de la Misionología; a lo más como parte, a veces integrante, de la misma Etnología. La *Etica*, si es de orden *moral* teológico, entra más bien *dentro* de la Teología general; si es de orden *natural* solamente podrá considerarse como auxiliar de la Teología, más que de la Misionología.

Lo mismo puede decirse de la *Psicología*, sobre todo religiosa, que encaja más bien dentro de la Teología práctica; y lo mismo dígase de la *Pedagogía*. En cuanto a la *Filosofía de los pueblos de misión* entra más bien en el campo de la disciplina auxiliar de la Historia de la Religión, y así, *indirectamente*, puede relacionarse con la Misionología Esto mismo sucede con las *Misticas paganas* a que aludía Charles: son objeto más bien propio de la Historia de las Religiones. Seumois incluye por su parte por primera vez, sin que lo hubieran hecho anteriormente otros misionólogos, y como disciplina auxiliar, el estudio de *otros movimientos misioneros no católicos*. El mismo confiesa que este estudio no entraría *propiamente* dentro de la Misionología como tal, pues podría ir incluído en la Historia de las Religiones que ya constituye una disciplina auxiliar. Pero personalmente desearía él un estudio más particular, que sería muy provechoso en todo el ámbito del apostolado misional; y que abarcase no sólo los movimientos *protestantes*, sino todos los movimientos religiosos en general [18]. Ciertamente, es de gran inte-

[16] *Die Gliederung der australischen Sprachen.*

[17] Boccassino, *Ibidem.* Sobre la significación del P. Schmidt como lingüista, véase este mismo artículo de Boccassino, ED., 1955, pp. 118-127; y además Burgmann Arnold, *P. W. Schmidt als Linguist*, Anthropos, 1954, vol. 49, p. 627 ss., etc.

[18] Seumois, *Introduction*, pp. 411 y 426-429

rés, pero no vemos razón para darle por el momento categoría de disciplina auxiliar.

La Etnología como ciencia.

Como lo indica su mismo nombre, *Etnología* es la ciencia que se ocupa de los grupos humanos, o grupos étnicos, pueblos, agrupaciones, tribus, etc.; particularmente grupos *no civilizados* [19].

---

[19] Bross Mons., *L'Ethnologie Religieuse*, p. 8. Además, véase la siguiente Bibliografía:

Ankermann, *Kulturkreise und Kulturschichten in Africa*, Berlín, 1905.

Aranzadi y Hoyos, *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*, 1917.

Barandiarán José Miguel, *Breve Historia del hombre primitivo*, Vitoria, 1933, pp. 204, 24 cm.

Bastian Adolf, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft von Menschen*, Berlín, 1881.

Closs Alois, *Abgrenzung und Aufriss einer speziellen historischen Ethnologie*, en «Zeitsch. für Ethnologie», 1956, pp. 161-179.

Dittmer Kunz, *Allgemeine Völkerkunde. — Formen und Entwicklung der Kultur*, Braunschweig, 1954.

Gräbner, *Methode der Ethnologie*, Heildelberg, 1911, pp. XVII-192.

Haberlant Michael, *Etnografía*, Trad. de la 3.ª edic. alemana por Telesforo Aranzadi, 2.ª edic., Barcelona, 1929.

Krause F., *Kulturswandel und Volkstum*, Wien, 1929.

Lowie Robert, *Historia de la Etnología*, México, 1946, 358 pp.

Mauss M., *Manuel d'Ethnographie*, París, 1947, Payot.

Mohr Richard, *L'Etica cristiana nella luce dell'Etnologia. Die Christliche Ethic im Lichte der Ethnologie*, München, 1954.

Montandon George, *L'Ologenèse Culturelle. Traité d'Ethnologie Cyclo-culturelle et d'Ergologie Systematique*, París, 1934, 778 pp.

Olbrechts, *Ethnologie. Inleiding tot de studie der primitieve berschaving*, Zutpehen, 1936.

Preuss K. Th., *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1937.

Schmidt W., *L'anima dei primitivi*, Roma, 1931.

Schmidt W., *Handbuch der Methode der Kulturgeschichtlichen Ethnologie*, Münster, 1937. Traducción italiana en 1949.

Schmidt, *Manuale di Metodologia etnologica.*

Schmidt-Koppers, S. V. D., *Völker und Kulturen*, Reggensburg, 1924.

Schott Rüdiger, *Das Geschichtsbild der sowjetischen Ethnographie*, Saeculum, 1960, pp. 27-63.

Schott Rüdiger, *Der Entwicklungsgedanke in der modernen Ethnologie*, Saeculum, 1961, pp. 61-122.

Van Bulck Vedastus, S. J., *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*, Wien, 1931.

Balandier Georges, *Tendences de l'Ethnologie française*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», 1959, pp. 11-22.

Busch Frans Christian, *Ethnologie und Urgeschichte*, en «Saeculum», 1954, páginas 292-303.

Cardillo V., S. J., *I Popoli di Natura*, en «Gentes», 1955, pp. 37-57.

Díaz Jorge, *Etnología, Etnografía, Volskunde e Folklore*, en "Douro Litoral», 1957, pp. 61-78.

Diegues Junior Manuel, *O Padre Schmidt e a etnologia contemporanea*, en «Verbum», 1954, pp. 219-226.

No todos los etnólogos están acordes en delimitar el objeto específico de su estudio así. El Dr. Montandon, por ejemplo, nos da esta otra definición un tanto distinta: «El estudio de la civilización, es decir, el estudio del conjunto de las producciones humanas, es la finalidad de la *etnografía* cuando se trata de análisis; y de *la etnología cultural* cuando entran de por medio las construcciones sintéticas. Puede dividírsela en estudio de las producciones materiales o *ergología;* estudio de las producciones espirituales o *animología;* y estudio de la utilización en sociedad de estas producciones materiales y espirituales o *sociología* [20]. Vemos, pues, que incluye toda la civilización dentro de la Etnología.

Sin descartar en absoluto la extensión que implica esta definición, creemos que es preferible conservar, como se ha hecho hasta ahora, a la ciencia etnológica como objeto suyo propio: las poblaciones llamadas *primitivas.* La Etnología, pues, se propone investigar cuál fue la evolución de los *pueblos prehistóricos.* Es una ciencia *histórica,* pues estudia

---

Grancú G., *Remarques sur la definition et la méthode de l'ethnologie,* en «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 1952, pp. 519-536.

Griaule A., *L'Enquête orale en Ethnologie,* en «Rev. Phil. France et Etrang.», 1952, pp. 536-553.

Jorge Dias Antonio, *Orientaciones actuales en la Etnografía,* en «Estudios Geográficos», 1948, pp. 53-68.

Leroi-Gourhan A., *Sur la position scientifique de l'Ethnologie,* en «Revue Philos. France», 1952, pp. 506-518.

Michelis De E., *Etnografia e Storia,* en «Scientia», 1934, pp. 152-161.

Montandon G., *L'état actuelle de l'Ethnologie raciale,* en «Scientia», 1939, pp. 32-46.

Pacios Antonio, *La escuela etnológica de Viena en la Historia de las Religiones,* en «Arbor», 1960, pp. 57-70.

Petri Helmut, *Leo Frobenius und die historische Etnologie,* en «Saeculum», 1953, pp. 45-60.

Roger Juan, *Alcance cultural de la Etnología de los primitivos,* en «Nuestro Tiempo», 1957, pp. 687-716.

Salvoni Faustino, *Apporti etnologici di recenti opere italiane,* en «Scuola Cattolica», 1942, pp. 388-403.

Schmidt, *Phases principales de l'histoire de l'Ethnologie,* en «Revue Sciences Philosoph. et Théologiques», 1913, pp. 26-45.

Schmidt, *Les Mussées des Missions et en particulier le Mussée Pontifical du Latran pour l'étude des Missions et de l'Ethnographie,* en «Baron Descamps, Histoire Générale Comparée de Missions», 1932, pp. 605-636.

Schmidt, *La Méthode de l'Ethnologie,* en «Revue Scienc. Phil. et Théol.», 1913, pp. 218-244.

Schmidt, *Die moderne Ethnologie,* en «Anthropos», 1906, pp. 134-164, 318-388, 592-644 y 944-997.

Schmidt, *Die Kulturhistorisch Methode der Ethnologie,* Mödling, 1911. Su traducción francesa en «Revue Scienc. Phil. et Théol.», 1913, pp. 218-244, con el título de *La Méthode de l'Ethnologie.*

Silva Rondon Mariano de, *Etnografía,* en «Revista Brasileira de Geografía», 1940, pp. 594-621.

Pueden verse además numerosísimos artículos en las Revistas especializadas de Etnología, como por ejemplo, «Anthropos o Zeitschrift für Ethnologie», etc.

[20] Montandon, *L'Ologénèse culturelle,* en «Traité d'Ethnologie culturelle», 1934, pág. 15

positivamente hechos realmente *pasados*, pero puede considerarse como una rama histórica especial, porque trata en el pasado solamente el campo de la prehistoria, anterior a la historia, sin utilizar una documentación propiamente histórica. Naturalmente, no se trata aquí, ni se puede tratar, de hechos singulares ni de fechas determinadas, sino simplemente de la evolución de las formas culturales generales. En una palabra, la Etnología es la historia de la *prehistoria cultural* [21].

De todos modos es menester entender bien este concepto de *cultura*. Es muy relativo el concepto de pueblo *culto* o *semicivilizado*, o *salvaje*, pues la civilización comprende muchos elementos y de órdenes muy diversos, y no hay pueblo que no tenga en algún grado su civilización y su cultura. Pero dejando para la historia interna el estudio de la civilización de los pueblos que cuentan con historiadores y con literaturas propias, la Etnología se dedica preferentemente al estudio de la civilización de los pueblos *primitivos*, entre los que tienen muchas veces su actuación las misiones católicas.

La etnología aplicada al estudio de esos pueblos, es la ciencia que examina los elementos de cultura material, económica, social, lingüística, y religiosa de cada pueblo; y las relaciones de semejanza y mutuas influencias con los elementos culturales de otros pueblos: investiga el origen histórico de la introducción y cambios notables de algún elemento cultural, los factores internos y externos, costumbres heredadas, modos de vivir, inclinaciones y géneros de vida, emigraciones, guerras, invasiones, condiciones geográficas, climatéricas, razas y lenguas.

En este sentido, como cada ciencia procura reducir a clasificaciones determinadas, más o menos arbitrarias, todos los datos relativos a su campo de acción, también la Etnología moderna, aun en la escuela histórico-cultural, ha dividido las culturas de los pueblos en *ciclos*, en cada uno de los cuales se juntan pueblos a veces muy distantes entre sí geográficamente. La índole y relaciones de la lengua, los rasgos corporales de raza, la distribución geográfica, son presupuestos para una primera clasificación. Y sobre esos fundamentos añade la Etnología su índole propia, tomándola de los mismos elementos de cultura, ya sea de la fundamental que arranca de la constitución de la familia, base y origen de todos los pueblos; ya de los medios económicos, domésticos y sociales en que la familia desenvuelve su actividad; ya de ciertas ideas primordiales que fulguran en las inteligencias del hombre aun primitivo [22].

Pero el conocimiento exhaustivo monográfico de un pueblo *particular* o de un grupo de pueblos determinado, no es propiamente etnología. En una fase ulterior, comparativa y, en su último análisis, histórica, la ciencia de los pueblos nos documenta sobre la existencia *con-*

---

[21] SEUMOIS, *Introduction*, p. 412.

[22] IBERO JOSÉ MARÍA, S. J., *Pío XI y las conclusiones de la Etnología*, en «El Siglo de las Misiones», 1929, n. extraordinario de noviembre-diciembre, sin paginación.

temporánea o *simultánea* de culturas sensiblemente diversas en las diversas zonas de la tierra, y al mismo tiempo, de particulares paralelos y afinidades en usos y costumbres, prácticas y concepciones, en pueblos a veces sumamente distantes. Entonces la ciencia se entrega al estudio de las causas que han producido tales diferencias o concomitancias; intenta formular las leyes que dirigen la génesis, el desarrollo y la difusión de determinadas formas de cultura, el paulatino enriquecimiento y progreso, o retroceso de las mismas; su plasmación o especialización en formas típicas; su evolución o emigración, su transformación como consecuencia del contacto con otras culturas diversas; su eventual extinción. La definición y formulación de todas estas leyes es precisamente lo que constituye la nueva ciencia de la Etnología.

Las causas de los fenómenos étnicos son de muy distinta naturaleza (biológica, mesológica, geográfica, demográfica, política, etc.), y es necesario tenerlos presentes todos, armonizándolos orgánicamente en la unidad de método, que debe ser esencialmente histórico, pues ha de analizar los datos presentes a la luz de los hechos pasados y con miras a un más seguro porvenir. La etnología, pues, vendría a ser así la historia de las conquistas del hombre, de su espíritu, hasta el descubrimiento de la escritura; en otras palabras, es la disciplina que estudia comparativamente la cultura de los pueblos no históricos aún, que viven en las diversas partes del globo. Y no es la menor de sus tareas el proporcionar un agrupamiento orgánico y una clasificación de tales pueblos, según la base de la posición ocupada por cada uno, o por cada grupo, en la escala general de la cultura [23].

En este sentido es comúnmente admitida hoy la Etnología, aunque no siempre lo ha sido así. Para mejor claridad hagamos algunas precisiones:

Las otras ciencias afines

1) *Etnografía*

El término y concepto de *Etnografía* queda más bien reservado a la *descripción* de las diversas agrupaciones etnológicas. Viene a ser como la gran fuente documental de la Etnología. La *Etnografía* estudia en una encuesta amplia y minuciosa los factores, y los elementos culturales de tipo prehistórico que aún existen en la actualidad. Esta encuesta o búsqueda *etnográfica*, es la fuente primaria de documentación que la Etnología puede utilizar en la esperanza de deducir una síntesis histórica sobre la sucesión y evolución de las formas culturales durante el tiempo anterior a la historia. Aunque se ordena ciertamente a un estudio histórico, pero no se ocupa más que de la

---

[23] Grottanelli Vinigi L., *Il Missionario e lo studio dell'etnologia*, en «Euntes Docete», 1952, pp. 75-76.

descripción y del estudio de los caracteres culturales de los pueblos actuales, cuya cultura es de tipo prehistórico exclusivamente [24]. Esto es la Etnografía; la *Etnología* estudia más bien la *sistematización* de estos grupos prehistóricos.

Como ciencia autónoma es relativamente moderna. Parece que fue el investigador francés W. Edwards el primero que utilizó este nombre al fundar en 1839 la Sociedad *etnológica*, y que podría computarse como el comienzo de la moderna etnología. De hecho su objeto era entonces sumamente confuso, pues trataba de estudiar al hombre en su organización física, en su carácter intelectual y moral, en su lengua y en sus tradiciones históricas para distinguir entre sí las diversas razas.

Hasta esa época sólo se usaba el término *Etnografía*, que aparecía a veces en las nomenclaturas de los estudiosos [25]; y luego ambos términos se usaban indistintamente para designar la historia *natural* de la humanidad.

Con Prichard comienza la Etnología a salir de su confusionismo primero, pues aunque seguía designando la historia de las razas humanas, pero ya comenzaba a distinguirse de las Ciencias naturales. Por lo demás comenzaron muy pronto a fundarse nuevas Sociedades de Etnología semejantes a la de Edwards; en América el año 1842, en Inglaterra en 1861, y en Berlín en 1869, precisando ya más el objeto de la nueva ciencia.

2) *Antropología*

Pero si comenzaba a distinguirse de otras Ciencias naturales, quedaba englobada a su vez en otras ciencias afines; entre ellas la *Antropología*, pues las obras de Baer, Retzius, Quatrefages, Hamy, Verneau y De Broca acerca de la naturaleza física del hombre y de las razas humanas, comprendían también la idea de civilización. Dígase lo mismo de las obras de Boucher de Perthes y de Mortillet sobre la Prehistoria.

Vino la delimitación de fronteras cuando a la Antropología se le adjudicó el campo de la historia *natural* del hombre, que se ocupaba del hombre *individual*, o de grupos raciales pero desde el punto de vista *zoológico*. Como apuntaba definitivamente Van Gennep: «La Antropología estudiaba al hombre *físico*, no al hombre *mental* o *cultural*. Montandon, aún especificaba más: «*Raza* es un grupo de hombres que se emparentan por sus caracteres físicos, *somáticos; etnies* implican en su composición tres factores: un factor somático, otro lingüístico y

---

[24] Seumois, l. c., 413.

[25] El investigador Balbi lo había utilizado en 1826 en su clasificación de las lenguas, y el Diccionario de la Academia le reservaba un puesto como «parte de la Estadística que tenía por objeto el estudio y la descripción de los diversos pueblos».

un tercero cultural. Los *ciclos culturales* se encuentran dentro de los *etnies;* la *etnografía* designa el estudio cultural de los pueblos; y la *etnografía* abarcaría la suma de ciencias antropológicas, lingüísticas y culturales, y la síntesis de este triple orden de datos [26].

3) *Sociología*

Desligada de la Antropología, tenía ahora que separarse también de otra nueva rama cultural, de la *Sociología*. El investigador M. Foy en el prólogo a la obra de Gräbner, distingue dos partes en la que él llama Historia Cultural, o Historia de la civilización: una europea y la otra extra-europea; esta última era la Etnología. Por tanto, para Foy la Etnología no era *toda* la Historia, sino solamente una parte de la historia de la civilización, la de los pueblos *no civilizados*, contra el parecer de otros, como Ehrenreich que hacían de la ciencia de las civilizaciones una parte de la Etnología [27].

La Etnología, pues, no venía a ser más que una parte de la Sociología, pues ésta comprende todas las ciencias que se ocupan del hombre que vive *en sociedad*. Sólo que la Sociología abarca a todos los hombres, y la Etnología sólo se limita a los *primitivos*, o no civilizados. De este modo puede distinguirse de la Sociología.

Pero la Etnología debe distinguirse también de otras ciencias afines, sobre las que ejerce su influencia ciertamente, pero cuyo campo no debe propiamente invadir. Son en concreto la *Arqueología* y la *Prehistoria*, cuyos documentos han sido comprendidos y estudiados gracias a la luz que la Etnología aportaba a sus diversas concepciones de *no civilizados*. Aunque hayan de ayudarse mutuamente, pero deben considerarse también como distintos.

4) *Geografía*

Dígase lo mismo de la *Geografía física*, que puede ser considerada como el tronco de la Etnografía; de la *Geografía humana*, ciencia más reciente; y de la *Geografía política*, que han aportado su concurso a la Etnología con la que estuvieron un tiempo confundidas, pero que hoy se consideran también como ciencias distintas y separadas.

Así, poco a poco, ha ido la Etnología creándose su propia autonomía en el campo de las ciencias y de la propia metodología. Recibe los datos concretos de otras ciencias: de la Etnografía, de la lingüística, de la arqueología, de la geografía, de la prehistoria..., pero sólo ella discierne los elementos, los compara, los define y los clasifica. Tal es el objeto de la Etnología [28].

---

[26] Montandon, *La Race, les Races*, 1933, cap. I.
[27] Véase Gräbner, *Pref.*, p. IX, n. 2.
[28] Bross, Mons., o. c., pp. 8-15.

La historia de la Etnología.

La Etnología, como ciencia autónoma, es relativamente reciente, del siglo pasado podemos decir. Su historia la trazó a breves rasgos uno de nuestros más insignes etnólogos modernos, el P. GUILLERMO SCHMIDT, en la Semana de Etnología Religiosa, tenida en Lovaina, en agosto de 1912 [29].

La Etnología, importante en sí misma para el conocimiento de la humanidad, lo es muy particularmente para el mejor conocimiento de su idea religiosa. La nueva ciencia, que fue desprendiéndose de otras ciencias afines, esto es, la *Historia Comparada de las Religiones*, de que hablamos en otro lugar, no abarca más que *una parte* de la vida de los pueblos, y que después de todo es la más importante para el misionero católico. La *Etnología*, al contrario, abarca a esa vida en su *totalidad*. Ahora bien, para conocer bien y de un modo satisfactorio una de las partes, es muy conveniente conocer también, al menos en sus líneas generales, el todo. Es un axioma que se aplica doblemente para el conocimiento de las religiones de los tiempos y de los pueblos primitivos. Porque en esos tiempos la religión no forma una parte netamente delimitada de la vida total, sino que lo penetra todo, forma parte, por así decirlo, de todas sus otras partes, impregna la vida familiar y social, económica y aun puramente material. No se podría comprender adecuadamente la religión de esos tiempos y de esos pueblos si no se conociera también su vida total. De ahí la importancia de la Etnología general para el más adecuado conocimiento de la religión particular.

También las Misiones, la Iglesia Católica, debe interesarse por el campo de la Etnología, aun dentro de su campo puramente religioso. Hubo algunos malintencionados que querían probar que a la Iglesia Católica no le interesaban estos estudios más que como un *medio apologético* para evitar los peligros que le acechaban por parte de estas ciencias; de ahí que sus preocupaciones en este terreno fueran puramente *apologéticas*.

Realmente no hemos de negar que católicos y misioneros reconocen sin dificultad ese interés apologético. Pero también se les puede replicar a estos autosuficientes adversarios, que ya mucho antes de que se delinearan los trazos de la nueva ciencia, nuestros valientes misioneros se entregaban a estos estudios; y luego, cuando comenzó la nueva ciencia, no los abandonaron tampoco insignes etnólogos católicos. Porque si es cierto que los católicos, los misioneros, tienen necesidad de la Etnología, también lo es que la Etnología misma tiene necesidad para su desarrollo, de los católicos, y sobre todo de los misioneros. Quede desde el principio hecha y asentada esta afirmación.

---

[29] Puede verse la conferencia que entonces desarrolló el P. SCHMIDT, publicada en «Revue des Sciences Philosoph. et Théologiques», 1913, pp. 26-45. Seguiremos brevemente su razonamiento en nuestra exposición.

Toda la Historia de la Etnología puede quedar resumida en estos términos: la Etnología va emancipándose progresivamente de otras ciencias más desarrolladas, con las que hasta entonces formaba también ella un mismo todo; y con esa progresiva emancipación iba tomando cada vez mayor conciencia de su materia propia y de su fin específicamente peculiar. Pueden distinguirse en esa progresiva emancipación cuatro períodos.

1) Primero, está unida a la Historia, a la Geografía y a la Antropología o ciencia de las razas humanas. Así la podemos encontrar entre los griegos, los romanos y los árabes.

2) Luego queda unida a la Geografía y a la Antropología, período que comienza con la Edad Media y abarca hasta la era de los grandes descubrimientos de los siglos XV al XVII.

3) Más tarde queda sólo ligada a la Antropología, situación que aparece a fines del XVIII y llega hasta su pleno desarrollo hacia mediados del XIX,

4) Por fin conquista su plena autonomía e independencia, desligándose también de la Antropología, como lo había ido haciendo en los períodos anteriores de la Geografía y de la Historia. Este nuevo período de autonomía se abre a mediados del siglo XIX, y desde esa época va desarrollándose cada vez más nítidamente, según sus tendencias propias [30].

1) Primer período: con la Historia, la Geografía y la Antropología.

Puede extenderse durante un milenio, desde quinientos años antes de Cristo, hasta otros quinientos años después, cuando comienza una nueva era histórica con la irrupción en la Europa Suroccidental de los pueblos germánicos. En todo este tiempo va unida la Etnología a la Antropología, a la Geografía y a la Historia. Herodoto, que suele tenerse como el padre de la Historia, nos habla también de los usos, costumbres, caracteres, maneras de vivir, propiedades peculiares de los pueblos no civilizados que había recorrido él mismo y que nos describe después como testigo ocular. Antes de él habían recorrido también algunos autores griegos las costas africanas y los mares del Oriente, dejándonos algunas descripciones importantes en el terreno etnográfico.

A los griegos siguieron más tarde los conquistadores romanos, que nos dieron a conocer algunas regiones y pueblos desconocidos, y fueron llegando hasta nosotros por las obras de varios autores, con un valor indiscutible para la ciencia etnológica [31].

Pero en todo este período, más que de Etnología propiamente tal, habrá que hablar de *Etnografía* y de *Historia*. Ya el P. Lafiteau, de quien luego hablaremos, hacía notar que la *Odisea*, de Homero, era la primera obra

---

[30] Schmidt, l. c., p. 28.

[31] Mondreganes, *Manual de Misionología*, p. 482.

de Etnografía. Otras veces va mezclada con la Historia, como en HERODOTO, en VARRÓN, DIODORO DE SICILIA, ESTRABÓN, PLUTARCO, PLINIO EL VIEJO, TÁCITO, en su *Germania*, o CÉSAR en sus Comentarios. En general todas estas obras, históricas o geográficas, contienen documentos preciosos sobre las costumbres sociales, éticas, religiosas de aquello pueblos *bárbaros* [32].

Por lo demás, los pueblos que entraban dentro del conocimiento ordinario de la antigüedad clásica, eran más bien pueblos civilizados ya, o al menos semicivilizados, que tenían ya documentos escritos sobre su vida y su historia; de ahí que la Etnografía propiamente tal, hubiera de ir unida a su historia y a su geografía. Cuando en el siglo v irrumpieron en el Imperio Romano los pueblos germánicos, tampoco pudo la Etnología hallar un campo peculiar para sus estudios específicos, pues todos esos nuevos pueblos que entraban en el torrente circulatorio de la Historia, se apresuraron a olvidar su individualidad nacional para asimilarse una civilización más elevada que encontraban en los pueblos que iban invadiendo y ocupando [33].

2) SEGUNDO PERÍODO: CON LA ANTROPOLOGÍA Y LA GEOGRAFÍA.

Puede extenderse todo a lo largo de la Edad Media y prolongarse hasta los últimos descubrimientos geográficos en pleno siglo XVIII. Se desliga de la *Historia* propiamente tal, pero permanece unida aún a la *Antropología* y a la *Geografía*. Durante toda la Edad Media, quienes más contribuyeron al campo etnológico fueron precisamente los misioneros, esparcidos ya por toda Europa y por muchas regiones de Asia, donde hubieron de convivir con pueblos nuevos y desconocidos para el Occidente europeo.

Efectivamtne, la Iglesia fue enviando a sus misioneros por todos estos pueblos hasta entonces desconocidos, y las relaciones de sus viajes, las actas de los Concilios, los libros de los confesores y las colecciones de sermonarios contienen materiales preciosos para la Prehistoria y folklore de los pueblos celtas, germanos, eslavos en Europa, Islandia, Groenlandia y aun hasta las costas mismas de América Septentrional.

De estos pueblos europeos eslavos dejaron amplias noticias misioneros tan conocidos como ADÁN DE BREMEN, (m. 1076), con su obre *De situ Daniae;* y los monjes REGINO DE PRÜM, NESTORIO DE KIEW, el monje y luego Obispo de Cracovia, KADLUBEK, etc., que nos han dejado crónicas como el *Chronicon Slavorum*, con datos tan interesantes sobre las costumbres y vida de los pueblos que evangelizaban.

Más rico y más fecundo fue el campo que se abrió a la Etnología cuando las fronteras de Europa, largo tiempo herméticamente cerra-

---

[32] BROSS, MONS., *L'Ethnologie Religieuse*, 2 edic., pp. 16-17.

[33] SCHMIDT, l. c., pp. 28-29.

das por la muralla árabe-musulmana, se abrieron hacia el Extremo Oriente, y comenzaron a brillar en el Occidente europeo otras civilizaciones milenarias de los grandes imperios asiáticos. Las grandes Ordenes Religiosas comenzaron a enviar al Extremo Oriente sus primeros misioneros. Eran los siglos XII al XIV. ¡Podrían citarse tantos! Sólo unos nombres: los dominicos ASCELINO y SIMÓN DE SAN QUINTÍN; los franciscanos JUAN DE PIAN DI CARPINE y BENITO DE POLONIA, enviados en 1243; el príncipe armenio HAYTON, más tarde abad de Poitiers; los franciscanos ODERICO DE PODERNONE y JUAN DE MARIGNOLI, en el siglo XIV, que nos consignan los primeros informes detallados de la India y de Ceilán. El más insigne sin duda de entonces fue WILLEM VAN RUYSBROEK (Rusbrok), que penetró hasta el Karakorum, residencia del gran Khan. Fue el primer europeo que nos dejó informes concretos sobre China y los chinos.

Luego aparecieron otros misioneros y exploradores, como MARCO POLO, MONENTILO DE ESPOLETO, JUAN DE MONTECORVINO, JORDAN DE CATELINI y otros muchos, en cuyos escritos o relaciones orales habrían de inspirarse filósofos o historiadores de talla, como el Cardenal PREISE D'AILLY y el franciscano ROGER BACON, para la composición de sus obras, donde aparece la primera exposición teórica y sintética de los conocimientos geográficos y etnográficos de su tiempo.

En las mismas se habrían de formar también e inspirar para sus planes y realizaciones los intrépidos descubridores que estaban a punto de hacer su entrada en la Historia: ENRIQUE EL NAVEGANTE, VASCO DE GAMA, etc., para Africa y el Oriente; y el principal de todos, CRISTÓBAL COLÓN, para las Indias de Occidente.

Llegó la época de los grandes descubrimientos en Africa, América y Oceanía, de cuyos países traían riquísimos materiales etnográficos, navegantes, viajeros, conquistadores y misioneros. Con todos esos datos ya podía pensarse en echar los cimientos de una etnografía propiamente dicha. Una vez más los primeros y más principales datos provenían de los misioneros. Es fácil de comprender que ellos, por su contacto cotidiano con los nativos, por el conocimiento de las lenguas, y por su prolongada permanencia entre ellos, se hallaran en las más favorables circunstancias para ver, conocer, analizar y referir todas estas valiosas impresiones.

En el terreno de la lingüística, que estudiamos en capítulo aparte, publicó el P. DAHLMANN una obra preciosa, pequeña en sí, pero con abundancia de datos, obras y nombres, aunque habría que completarla con nuevas aportaciones [34]. Todos esos estudios de nuestros misioneros habrían de constituir los elementos fundamentales sobre los que se elevaría después el edificio de la lingüística, como autónomo de la Etnología.

---

[34] DAHLMANN JOSÉ, S. J., *El estudio de las lenguas y las Misiones*. Traducción del alemán por JERÓNIMO ROJAS, S. J., Madrid, 1893, 207 pp.

Las obras etnográficas de esta época, las más ricas y las más sólidas, son también de los misioneros, como fruto muchas veces de toda una vida de trabajo. Se distinguieron sobre todo los Jesuítas en sus misiones de la India, China y americanas. Son innumerables los libros que van apareciendo con algún contenido etnográfico. Citemos por vía de ejemplo algunos españoles de las misiones americanas; unos de misioneros, y otros de descubridores o eruditos que acompañaban a los colonizadores: *La vida del almirante*, de Colón; la *Historia general de las Indias*, de Fernández de Oviedo; *De rebus oceanicis et orbe novo decades*, de Pedro Mártir de Angleria; *Religión de los Incas*, de Cristóbal de Molinos; *Historia natural y moral de las Indias*, de Acosta, S. J.; *Religión de los Incas*, de Avendaño; *Historia universal de las Indias*, o *Acerca de las cosas de Nueva España*, del franciscano Bernardino Ribera de Sahagún, que por la escrupulosidad y exactitud en describir las costumbres de las Indias, ha merecido ser considerado, en cierto modo, como el padre de la Etnología [35]; *Crónica del Perú*, de Cieza de León, etc. [36].

Otros grandes misioneros y etnólogos que sobresalen por este tiempo son: Ricci, Manrique y Andrade, etc., en Asia; en América del Norte y Canadá vivió durante 54 años entre hurones y algonquinos el Padre Pedro Chaumont, que nos dejó una obra preciosa de su labor apostólica, con abundantes noticias de aquellas tribus, de su vida y de sus costumbres. La obra clásica sobre las tribus aborígenes se debió al Padre Dobrizhoffer [37].

A pesar del ingente material recogido, no se formó una sistematización científica, mucho menos *comparada*, de unos pueblos con otros. Se prestó menos atención a los usos, costumbres, religión, moralidad, tendencias, etc., que tenían los hombres de distintas razas y colores, que a las abundantes riquezas y producciones naturales que poseían los países nuevamente descubiertos. Mas los misioneros, a quienes no interesaba tanto los bienes materiales como los espirituales y culturales de los hombres, a medida que iban aumentando y estableciéndose en las regiones conquistadas, se iban enterando y escribiendo, más o menos explícitamente, los usos, costumbres, caracteres, tendencias, religiones y culturas de los indios [38].

Sólo en el siglo XVIII comenzaron a organizarse expediciones científicas propiamente dichas. Influyeron en ello algunas corrientes contemporáneas de tipo religioso-social expuestas por los estudiosos Grocio y Hobbes; luego la proclamación de los derechos del hombre y del pueblo soberano, por los escritos de Rousseau y de Forster, junta-

---

[35] Zunzunegui J., *La Etnología y el estudio de las Religiones al servicio del misionero*, en «Misiones Extranjeras», 1948, n. 1, p. 15.

[36] Mondreganes, *Manual*, p. 483, y *Enciclopedia Espasa*, t. 22, pp. 1230-1231.

[37] Bonardi Giovanni, *I Missionari per il Progresso delle Science*, Oltremare, 1957, n. 10, p. 69; y Schmidt, *Phases principales*, l. c., 32.

[38] Mondreganes, *Manual*, p. 483.

mente con sus teorías acerca de la mentalidad y estado primitivo del hombre; todo ello llamó la atención de los investigadores, que comenzaron a dedicarse con más empeño al estudio de las culturas extranjeras; intentando realizar estudios comparativos sobre los usos, costumbres y maneras de vivir de los pueblos primitivos, avizorando así una nueva ciencia, que habría de llamarse *Etnología*.

En un principio esta rama quedaba en último lugar dentro del plan determinado para las expediciones científicas; antes se tenían en cuenta la Geografía, la Botánica, la Zoología, las otras ciencias; y sólo casi en último lugar la Etnología. Expediciones de esa clase pueden recordarse la de LE GENTIL a China, la de KOLB al Africa del Sur, la de LA CONDOMINE al Perú, la de MAUPERTIUS a Laponia, la de NIEBUR a Arabia, etc.[39]

Los datos recogidos eran inmensos. Sólo faltaba elaborarlos y clasificarlos ordenamente. Y comenzaba a aflorar la nueva ciencia. Una vez más hemos de citar entre sus primeros forjadores a los misioneros, el primero, por su importancia, el P. JOSÉ FRANCISCO LAFITEAU, S. J. (1670-1740), que había trabajado personalmente cinco años en las misiones del Canadá, y había podido recibir las confidencias y comunicaciones valiosísimas de un hermano en religión, el P. JULIO GARNIER, que llevaba ya más de 60 años en el Canadá y dominaba a la perfección los idiomas de los hurones, iroqueses y algonquinos.

Con esta base tan sólida y con una documentación tan fecunda, surgió la primera obra etnológica propiamente dicha, que en su mismo título muestra ya el carácter *teórico* y *comparativo* de la nueva ciencia: *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*[40]. Con esta obra fundamental se inauguraban las modernas orientaciones etnológicas. El propio autor se muestra consciente de su obra, pues declara que no se ha contentado con conocer el carácter de los salvajes de América, ni con informarse tan sólo de su vida y costumbres. Muy al contrario, ha querido investigar y ver en ellos los vestigios remotos de la más lejana antigüedad. Había leído los autores antiguos que trataban de estos temas, había hecho una *comparación* detallada entre las costumbres de unos y otros, y por el conocimiento presente de los *actuales* había llegado a un conocimiento más profundo de los *antiguos*.

En este método y raciocinio de LAFITEAU, a pesar de los fallos y tanteos que pueda tener, ya puede hallarse formulado el principio fundamental de la Etnología moderna: que los pueblos primitivos o no civilizados, han conservado hasta nuestros días los grados más antiguos del desarrollo del género humano. Lo aplicaba LAFITEAU a las diversas ramas de la Etnología: Ergología, Sociología, Mitología y Religión.

---

[39] SCHMIDT, *Phases principales*, l. c., p. 32.

[40] LAFITEAU, S. J., *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, París, 1724. Cuatro vols.

No hay duda que la obra de LAFITEAU influyó en otras muchas de sus contemporáneos. Treinta y cinco años después, en 1758, apareció en tres volúmenes otra gran obra de carácter universal, la de ANTONIO-IVES GOGNET, sobre el *Origen de las leyes, de las artes y de las ciencias, y de sus progresos en los pueblos antiguos* [41]. GOGNET era un hombre piadoso y de espíritu muy positivo, y el primer representante de la teoría de una evolución de la humanidad ascendiente siempre [42].

Podrían citarse también los estudios concienzudos que los misioneros de China, la India y Japón llegaron a hacer a lo largo de estos dos siglos, acuciados especialmente por la controversia de los ritos. Pero desgraciadamente, esta gloriosa tradición hubo de interrumpirse durante algún tiempo. La supresión de la Compañía de Jesús, a mediados del siglo XVIII, y la persecución de las demás Ordenes religiosas en Francia, principalmente por parte de la Revolución Francesa, con sus inmediatas consecuencias, retiraron del campo misional a una mayoría de estos valientes puntales de la ciencia [43].

Pero la Etnología había dado ya un gran paso en su camino de independencia, desligándose de la Geografía, como se había desligado anteriormente de la Historia. Le quedaba un paso más que dar, desligarse también de la Antropología, y lo haría en el tercer período de su historia.

3) TERCER PERÍODO: CON LA ANTROPOLOGÍA.

Este tercer período, en el que la *Etnología* va ligada a la *Antropología*, dura desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX, en que alcanza su pleno desarrollo. Desligada de la Geografía, en adelante se ocuparía ya tan sólo de los hombres y de los pueblos. El paréntesis persecutorio a que nos hemos referido, cortó nuevos estudios y nuevas comunicaciones de los misioneros, y la Etnología vino a sufrir una desviación lamentable durante algún tiempo. En vez de seguir por el camino de sus investigaciones sobre la vida espiritual de los pueblos, se precipitó en hipótesis y generalizaciones precipitadas acerca de la cuestión de las razas, antes de que la Antropología física le hubiera suministrado resultados suficientemente seguros.

Esta Antropología física, recuerda el P. SCHMIDT [44], que se ocupa del elemento *corporal* del hombre, había sido comenzada poco antes por estudiosos como LINNÉ, BUFFÓN, BLUMENBACH, CAMPER, y había adquirido gran importancia en razón de los profesores que la cultivaban: quería llegar a la división de la humanidad en diferentes razas, pro-

---

[41] GOGNET ANTOINE YVES, *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*, 1758. Tres vols.

[42] SCHMIDT, *Phases principales*, l. c., p. 35.

[43] ZUNZUNEGUI, l. c., p. 15.

[44] SCHMIDT, *Phases...*, l. c., p. 36.

blema que se agudizó cuando la lingüística por su parte quería identificar, erróneamente, la unidad de lengua con la unidad de raza. La fantasía de algunas teorías vino a complicar los conceptos de *pueblo* y *raza*, queriendo distinguir las diversas razas por sus cualidades y propiedades físicas, lingüísticas y culturales, con el fin de llegar al conocimiento de los caracteres corporales y espirituales.

También la Etnología vive envuelta en esta confusión de nociones tan diferentes como las de razas y lenguas, precisamente cuando por las razones indicadas se encontraba en un estado de debilidad anormal; y también ella por sus parte llegó a afirmar igualmente la identidad de cultura de los pueblos sobre la identidad de raza y de lengua.

Comenzaron a fundarse en varios países sociedades antropológicas, que hacia mediados del XIX hallaron eco en las tendencias idealísticas de la Filosofía, y más tarde, en el craso materialismo del mismo siglo. Algunos antropólogos, como CARLOS VOGT y TOPINARD, llegaron a defender las manifestaciones espirituales y mentales del hombre como meras funciones de la masa encefálica, y llegaron a tratar la parte espiritual como un apéndice nada más de la Anatomía y de la Fisiología cerebral [45].

La multiplicación de hipótesis precipitadas entre los etnólogos. en contradicción las unas de las otras, vino a disminuir la autoridad de la Etnología entre los antropólogos y filólogos, por juzgar que se metían en campo ajeno con ansias de mero diletantismo. La Etnología estaba en baja, pero había buscado una cierta independencia de la Antropología. Los campos iban deslindándose más entre ambas; una se fijaría preferentemente, si no exclusivamente, en los factores de orden *espiritual*, la Etnología; mientras la otra, la Antropología, seguiría preocupándose más bien de los elementos de orden *físico* y *material*. Así se llegó al cuarto y último período de la Etnología [46].

---

[45] MONDREGANES, *Manual*, p. 484.

[46] Ofrecemos una abundante Bibliografía sobre Antropología tan unida a la Etnología misma:

ANDÉREZ VALERIANO, S. J., *Hacia el origen del hombre*, Comillas, 1956.

BIASUTTI, *Le razze e i popoli della terra*, Torino, 1941. Tres vols.

BOAS FRANZ, *The Mind of Primitive Man*, New York, 1911.

BOAS, *General Anthropology*, New York, 1938.

BOSCH-GIMPERA, *Las razas humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte, Barcelona*, 1928. Dos vols.

BREUIL H.-OBERMAIER, *L'Anthropologie*, París, 1912.

BUSCHAN GEORG, *Illuminierte Völkerkunde*, Stuttgart, 1922-1926. I: *Amerika-Afrika*. II: *Australien und Oceanien*. III: *Europa*.

DENIKER J., *Les Races et les peuples de la terre*, París, 1926, 2 edición.

EVANS-PRITCHARD, *Social Anthopology*, London, 1951.

FRIZZI E., *Antropología*, Barcelona, 1940.

GOLDENWEISER A. A., *Early civilisation, an introduction to Anthropology*, New York, 1922.

HADDON A. C., *Les races humaines et leur répartition géographique*. Traduction de A. VAN GENNEP, París, 1927.

4) Cuarto período: ciencia autónoma.

Es el que va de mediados del XIX en adelante, y en el que la Etnología, desligada de las otras ciencias afines, Historia, Geografía y Antropología, comenzaba a vivir con vida propia y autónoma. También aquí tuvieron su gran parte los misioneros, después del marasmo forzoso impuesto por condiciones políticas en los decenios anteriores.

Herskovits Melville, *Les bases de l'Anthropologie culturelle.*

Kroeber A. L., *Anthropology,* New York-London, 1923.

Leintung-Schwalbe, *Anthropologie,* Berlín, 1923.

Lowie R. H., *Traité de sociologie primitive.* Traduc. del inglés, París, 1935.

Lowie R. H., *Manuel d'Anthropologie culturelle,* París, 1936. Una traducción castellana, *Antropología cultural,* México-Buenos Aires, 1947, 561 pp. El original está escrito en inglés.

Man and Cultures, Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, 1960.

Marcozzi, S. J., *La vita e l'uomo,* Milano, 1946.

Marett R. R., *Anthropology,* London, 1914.

Meuss M., *Sociologie et Anthropologie,* París, 1950.

Montandon George, *L'Ologénèse culturelle. Traité d'Ethnologie,* París, 1928.

Pérez Barradas José, *Manual de Antropología,* Madrid, 1946.

Piddington Ralfph, *An Introduction to Social Anthropology,* 2 vols., Edimbourgh-London, 1952 y 1957.

Preuss K. T., *Lehrbuch der Völkerkunde,* Stuttgart, 1937.

Rätzel F., Völkerkunde, Leipzig-Vien, 1903. Una traducción castellana en dos volúmenes, Barcelona, 1888-1889, con el título de *Las Razas Humanas.*

Schmidt W., *Razza e Nazione,* Brescia, 1938.

Schulien Michele, S. V. D., *L'unità del Genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche et etnologiche,* Milano, 1946.

Schurtz H., *Völkerkunde,* Leipzig-Vien, 1903.

Thurnwald R., *Die menschliche Gerselsschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen.* Tres vols. Berlín-Leipzig, 1931

Topinard, *L'Anthropologie,* París, 1876.

Tylor Edward, *Antropología,* Madrid, 1912.

Urráburu Juan José, S. J., *Principios fundamentales de Antropología,* Madrid, 1901.

Waitz Th., *Anthropology der Naturvölker.*

Westermann Diedrich - Thurnwald Richard, *The Missionary and anthropological Research,* London, 1932.

Zulueta Adrián, S. J., *Nociones de Antropología,* Madrid, 1957.

Cooper J. M., *Anthropology and the Missions,* en «The Eccles. Review», 1926, t. 75, pp. 507-514.

Drexel, *Razze, culture, lingue,* en «Guida delle Missioni», 1935, pp. 627-640.

Drough James M., *The Missions and Anthropology,* en «The Eccles. Review», 1938, t. 99, pp. 366-371.

Esteva-Fábrega, *La Antropología contemporánea,* en «Revista de Estudios Políticos», 1957, pp. 95-126.

Fuchs S., *Anthropology and the Missions,* en «India Missionary Bulletin», 1952, pp. 36-38.

Hodgen T., *Anthropology, history and science,* en «Scientia», 1952, pp. 282-287.

Junod, *Anthropology and Missionary Education,* en «International Review of Missions», 1935, pp. 213-228.

En esta nueva época encontramos ya nuevamente estudios y obras, aun científicamente hablando, de la más perfecta factura etnológica. El P. Dubois escribía incluso a principios del XIX, una obra importante sobre las costumbres, instituciones y ceremonias de los pueblos de la India, publicada en inglés primero, y luego en francés. Los Padres Durand, Degeorge y Clair dejaron memorias de gran interés sobre Bahmar, Rengao, Cham-Bam y Annam. En la segunda mitad del siglo los Padres Boilat, Briault, y Aupiais dieron a conocer diversas tribus y pueblos, como los de Wolof, Mandinge, Peul, Bambara, Saracol, Gabon y Dahomey en Africa. Y a principios del siglo XX sonaban en este sentido los nombres de otros misioneros, como los obispos Agouard, Lemaitre y Le Roy, y los Padres Trilles, Camboué, Soury-Laverne, para Africa; monseñor Fraysse y monseñor Doucère, para Oceanía, junto con los Padres Gagnière, Suas, Deniau y Tetterin. Y en 1939 murió en accidente aéreo el P. Kirsbaum, antropólogo especialista en el estudio de las razas de Nueva Guinea [47].

Sólo unos nombres tomados de entre nuestros misioneros. En Europa también otros investigadores profanos se interesaban por los estudios etnológicos, facilitados en gran manera por los distintos museos que fueron instalándose en diversas naciones. La Etnología había llegado ya a la categoría de una ciencia autónoma, con unos métodos específicos propios de comparación, numeración, clasificación, sistematización, investigación de causas, establecimiento de leyes, etc., que la constituían en ciencia autónoma con fines propios.

Vino a convencerse fácilmente que las razas, en cuanto formaciones puramente *físicas*, no eran de su incumbencia, y las dejó definitivamente en manos de la Antropología. Su objeto propio eran más bien los *pueblos*, cuya evolución y agrupación no es causada precisamente por elementos *físicos*, sino más bien por el elemento *psíquico* del hombre; y sólo en agrupaciones de pueblos puede encontrar el factor espiritual su pleno

---

Lambrecht Francis, *The Missionary as Anthropologist. Religious Belief among the Ifugao*, en «Philippine Studies», 1957, pp. 271-286.

Landsberg Paul Ludwig, *Ideología racista y ciencia de las razas*, en «Revista de Occidente», 1934, pp. 52-71 y 154-175.

Martínez Zacarías, *La Antropología moderna*, en «Ciudad de Dios», 1894-1896. Diversos artículos.

Montandon G., *Le concept de race*, en «Scientia», 1935, pp. 172-181.

Peitzmeier Josef, *Vom Sinn der Rasse*, en «Theol. und Glaube», 1934, pp. 404-414.

Pérez de Barradas José, *Antropología y Etnología*, en «Antropología y Etnología», 1949, pp. 9-20.

Przywara Erich, *Antropología cristiana*, en «Orbis Catholicus», 1959, pp. 457-471.

Saller K., *Was ist Anthropologie?*, en «Scientia», 1951, pp. 330-335.

Van Campenhout Dr. E., *Le problème des races au point de vue anthropologique*, en «Nouv. Rev. Théol.», 1939, 182 ss.

Pueden verse además los numerosos artículos publicados en las Revistas especializadas como «L'Anthropologie», francesa, o la española «Antropología y Etnología», comenzada a publicar en 1949.

[47] Bonardi, l. c., p. 69.

desarrollo en el hombre. De este modo se desgajó la Etnología definitivamente de anteriores obscuridades y ambigüedades, y vino a definirse netamente como una ciencia que tiene como objeto el estudio del desarrollo del espíritu humano y de la actividad exterior guiada por el espíritu, cosas ambas que se efectúan en la vida de los pueblos [48].

Comenzó la nueva directriz primero en Inglaterra, sobre todo en el campo de la cultura espiritual, de la Religión, de la Mitología y de la Sociología, con autores de talla como SPENCER, LUBBOCK, TYLOR, LANG, FRAZER y HARTLAND.

Alemania vino después, con la obra en seis volúmenes de TH. WAITZ, *Antropología de los pueblos primitivos* [49], que vino a ejercer una gran influencia en el desarrollo de la Etnología. Esto era en 1859, y el mismo año, otro autor alemán, M. BASTIÁN, inauguraba con su primera obra, *El hombre en la Historia* [50], la larga serie de publicaciones que tanto habían de influir en la Etnología.

Un nuevo centro etnológico se abrió en Estados Unidos por razón de sus tribus indias, y quedó centrado en la Smitsonian Institution, que organizaba todas las investigaciones etnológicas con una admirable perfección.

Desde este momento ya la Etnología fue ganando terreno en los diversos países: sociedades, revistas, cátedras, publicaciones, museos, etc. Incluso algunas de sus ramas pretendían su propia autonomía, como el Arte, la Sociología, la Moral, y muy particularmente la Ciencia Comparada de las Religiones. Para un completo éxito y desarrollo sólo le quedaba desligarse de los principios *evolucionistas* en que había nacido, y buscar unos métodos y unos principios rectos y seguros que le fueran propios. Era la tarea propia de nuestros grandes etnólogos católicos, capitaneada por sabios de la talla del P. GUILLERMO SCHMIDT y su equipo de *Anthropos*, compuesto en gran parte por miembros de una Congregación tan misionera y tan etnóloga como es la Sociedad del Verbo Divino. Era la gran tarea de dar con el *método* propio más acertado y más racional de la Etnología.

La fijación de una metodología.

Como la Etnología misma tiene su propia historia, según acabamos de ver, también la tiene su Metodología. Veámoslo brevemente.

La nueva ciencia de la Etnología traía consigo, al nacer, una herencia funesta. Al desprenderse como ciencia autónoma, recibió una orientación perjudicial por el predominante *evolucionismo* materialista de la época. En la teoría de los evolucionistas, las culturas hu-

---

[48] SCHMIDT, *Phases principales*, l. c., p. 39.
[49] *Anthropologie der Naturvölker.*
[50] *Der Mensch in der Geschichte.*

manas han venido por evolución, lo mismo que el mundo vegetal y animal. La humanidad ha ido ascendiendo gradualmente de lo más grosero, simple, abyecto y rudimentario de las culturas primitivas, hasta la más elevada cumbre de la civilización cristiana. Y al contrario, cuanto es más inferior, más monstruosa, más extraña una costumbre, una organización social, una idea religiosa, o una práctica cultural, tanto más hay que atribuirla a los primeros comienzos de la evolución humana.

Basta un poco de atención, comenta el P. SCHMIDT [51], para descubrir que a sencillas series clasificadoras, construídas según criterio de valor *muy subjetivo*, se las transforma en series de origen y de evolución *reales*. Todas esas hipótesis son totalmente *arbitrarias*, sin que sus defensores, los evolucionistas, se tomaran la molestia de aducir pruebas confirmatorias de sus apriorísticas afirmaciones. Pero es que además se encuentran en pugna con muchas investigaciones de la Historia: investigaciones recientes demuestran que pueblos antiguos, de evolución *material* muy rudimentaria, poseían un alto nivel de cultura, signo evidente de que entre esas dos constataciones no existe una estrecha correspondencia, como querían los evolucionistas.

Sobre la teoría evolucionista en el campo de la Etnología, y que no puede tener consistencia, como acabamos de ver, comenzó a flotar una nueva teoría, sólo verdadera en parte, y que se apoyaba en los *pensamientos elementales (Elementalgedanke)*, introducida por el etnólogo M. BASTIÁN. Según la nueva teoría, el alma humana tiene en todas las razas y bajo todas las latitudes unas mismas disposiciones y unas mismas aptitudes esenciales. De ahí que deban ser también semejantes en número y en especie las mismas necesidades económicas, sociales, religiosas; y semejantes también los mismos medios de subvenir a esas necesidades, empleo de los distintos utensilios, formación de las Instituciones sociales, determinación de las obligaciones morales, desarrollo de las creencias religiosas y de las formas culturales. Tan sólo lo que se llama *pensamientos populares (Völkergedanke)*, esto es, las diferenciaciones peculiares debidas al clima, al terreno y a las demás condiciones externas, son susceptibles de introducir determinados cambios, pero solamente accidentales.

Creía BASTIÁN que su teoría podría llenar convenientemente las lagunas de las largas series evolucionistas. Suponiéndose idéntico en todas partes el conjunto de la evolución, ya podrían reemplazarse, en un pueblo determinado, aquellas fases que faltasen y cuyos vestigios hubieran debido desaparecer, de una manera o de otra, por las fases correspondientes observadas en otro pueblo cualquiera, por muy distante que se lo quisiera suponer, sin que fuera previamente necesario tener que demostrar la existencia de unas relaciones anteriores entre ambos.

---

[51] SCHMIDT, *Phases principales*, l. c., p. 41.

También este método queda viciado en su esencia misma. Puede decirse que no es más que una nueva manifestación de ese apriorismo precipitado que tan graves perjuicios había causado a la etnología en la primera mitad del siglo XIX. No aportaba nada nuevo, sino era un evolucionismo absoluto, que no haría sino aumentar nuestra desconfianza. Menos mal que se encontró un correctivo a tiempo.

Ese correctivo vino de parte de otro etnólogo, F. RATZEL, fundador de la Antropo-geografía, que fue el primero en polemizar contra la teoría de BASTIÁN, viniendo a sustituirla por otra fundada en las investigaciones *históricas*, la cual considera todo el conjunto cultural como algo dependiente del lugar de origen. Comparando entre sí los elementos semejantes en los diversos conjuntos, se deduce que el desarrollo no ha seguido un camino ascendente en línea recta; pero que semejantes formas, nacidas en un mismo lugar, se fueron separando ilimitadamente, dependiendo, por tanto, sólo en su origen, unas de otras. Esta teoría, llamada de la *emigración*, fue fundada por RATZEL y perfeccionada luego por BERNARD ANKERMANN y FRITZ GRÄBNER.

La teoría de los Ciclos Culturales.

Esa mutua y orgánica permanencia, que ha esparcido por el mundo idénticos utensilios u objetos materiales, y también semejantes caracteres e ideas sociológicas, mitológicas, éticas y religiosas, dio lugar a la formación de una nueva teoría, conocida por el apelativo de *Ciclos Culturales*. En ella vinieron a coincidir varios estudiosos de la Etnología, aunque procediendo por caminos distintos. Es la teoría del propio P. SCHMIDT y de su escuela etnológica de Viena.

El primero que la ideó fue un discípulo de RATZEL, LEO FROBENIUS, ampliando notablemente la teoría de su maestro, desde 1898 en adelante. FROBENIUS vino a establecer esa conexión existente entre las culturas de diversos pueblos con tantas semejanzas culturales. Expresamente vio esas concordancias entre pueblos determinados, tan distantes entre sí como son algunos pueblos de Africa y de Oceanía. Sus imgeniosidades o intuiciones, que muchas veces prescindían de aportar las pruebas precisas, hizo que en algunos ambientes viniese a desacreditarse su teoría. Pero aquí es donde entran varios otros etnólogos, apoyándola a su vez con sus pruebas eficientes: eran ANKERMANN y GRÄBNER, y luego W. FOY, por un lado, y el P. SCHMIDT, con su escuela de Viena, por otro.

Los primeros pertenecían al Museo Etnológico de Berlín, y vinieron a exponer los primeros resultados de sus investigaciones, en 1904, en sendas conferencias sobre estos Ciclos Culturales, en Oceanía (GRÄBNER), y en Africa (ANKERMANN). En ellas demostraban la identidad de culturas, tanto bajo el punto de vista de su naturaleza como de su sucesión, que hacía pensar en *Ciclos Culturales idénticos* en estas dos partes tan distanciadas del mundo. GRÄBNER muy particularmente, se

preocuparía en adelante de perfeccionar esta concepción. En 1911 publicó su obra *Methode der Ethnologie*, en la que ataca con abundancia de argumentos los graves defectos del evolucionismo ilimitado, y formula los principios de método destinados a transformar en instrumento de trabajo práctico la noción de los Ciclos Culturales. El director del Museo Etnológico de Colonia, W. Foy prestó toda su adhesión a la nueva escuela.

Esto por un lado. Por otra parte, el P. Schmidt había llegado a resultados análogos después de un detenido viaje de estudios lingüísticos en Oceanía y la India, y de investigaciones etnológicas en Australia. Unos y otros colocaban en primer término las investigaciones *históricas*, que habían de dirigir los estudios sobre los pueblos primitivos. Nacía el nuevo método etnológico moderno, que se denomina *histórico-cultural*, que intenta estudiar la vida de los pueblos, naturales o primitivos, determinando: 1) los diversos Ciclos Culturales y su área de difusión; 2) la sucesión cronológica de las culturas; y 3) las causas o factores que han intervenido en su origen, desarrollo y transformación [52].

En un principio las posturas de diversos etnólogos eran muy discutidas con respecto a la nueva teoría. Las recuerda Schmidt en su conferencia *Fases principales de la Historia de la Etnología*, en la Semana de Etnología Religiosa de Lovaina, de 1912: una parte de etnólogos alemanes y austríacos, como Ehrenreich y Haberlandt, la rechazaban; otros, como Vierkandt, la aceptaron, aunque con algunas modificaciones; otros, en fin, retrasaban dar su opinión. Eso en Alemania y Austria. En Francia tardaron en declararse los partidarios. Van Gennep la rechazó tachándola de clericalista. En Estados Unidos, y bajo la dirección del insigne etnólogo Fr. Boás, se sentía la necesidad de nuevas investigaciones históricas, y en ese sentido trabajaba un grupo de jóvenes estudiosos en el espíritu de una escuela cultural, si no idéntica, pero sí muy semejante a la histórico-cultural alemana. Finalmente en Inglaterra también halló eco la nueva escuela con los etnólogos N. W. Thomas y W. H. R. Rivers, que se declararon partidarios de esta teoría histórico-cultural, aunque sin llegar en sus principios a la sistematización cuidadosa de la escuela alemana.

Así tomó carta de ciudadanía en el campo científico-etnológico esta escuela *histórico-cultural*, apoyada en los diversos *ciclos de cultura* que había de desarrollar ampliamente la escuela etnológica de Viena con insignes etnólogos dirigidos por el P. Schmidt [53].

---

[52] *Ibidem*, pp. 42-43, y Mondreganes, *Manual*, p. 487.
[53] Schmidt, *Phases principales*, l. c., pp. 43-44.

La escuela histórico-cultural.

Nadie mejor que uno de sus fundadores para establecer con autoridad los principios o métodos en que se apoya. Lo hizo el propio P. Schmidt en la Semana Etnológico-religiosa de Lovaina, del año 1912, en una segunda conferencia [54]. En ella refuta primero con válidos argumentos la teoría anterior en Bastián, que había invadido el campo de la Etnología y tenía peligro de envolver incluso a algunos católicos; y expone a continuación los principios o métodos en que se apoya su teoría *histórico-cultural*. Prescindimos de la refutación de la escuela evolucionista, y nos detenemos a enumerar casi sólo, los métodos de la histórico-cultural de Schmidt y de los católicos contra esa escuela evolucionista.

Respeto de las leyes psicológicas: Contra el evolucionismo.

Ante todo la nueva escuela respeta las leyes *psicológicas*, y sobre todo la *libertad superior* que rige las acciones humanas. En la clasificación de los diversos grupos humanos y culturales no podemos guiarnos tan solamente por leyes físicas o naturales. En el mundo físico, unas causas idénticas, puestas en circunstancias idénticas también, producen necesariamente efectos idénticos. No deben colocarse en este plano al hombre, quien en cualquier clase de cultura en que se encuentre, goza de una prerrogativa muy particular: la *libertad*, que actúa según sus condiciones propias *psicológicas*. De ello se deduce que para el estudio de la actividad humana son totalmente ineficaces los métodos de las ciencias físicas o naturales, como querían los evolucionistas, y es menester admitir el *método histórico* que patrocina la nueva teoría. Tiene su importancia capital, sobre todo en el terreno de la Historia de las Religiones, de donde deben desterrarse esas leyes inmutables evolucionistas, físicas o naturales, para la explicación del hecho religioso. Hay que apoyarse, para explicarlo adecuadamente, en las leyes *psicológicas* del hombre, por una parte, pero no dándoles en modo alguno un valor inmutable absoluto; y en la *voluntad divina* por otra, que puede acudir, y de hecho ha acudido, en favor de la humanidad con la presentación de una *Revelación* mediata divina [55].

Otros etnólogos distinguen entre pueblos de cultura *superior* y cultura *inferior*, aplicando a los mismos distintos criterios etnológicos. En los de cultura *superior* conceden que existe una verdadera Historia, que sus individuos actúan y reaccionan sobre la marcha de la evolución, pero sin que sean suficientes para explicarlo las solas leyes físicas. Ya es una confesión parcial de la incapacidad de esas solas leyes para

---

[54] Schmidt, *La Méthode de l'Ethnologie*, en «Revue des Sciences Philos. et Théol.», 1913, pp. 218-244.

[55] Schmidt, *Ibidem*, pp. 219-222.

explicar la evolución humana. Pero no ha de aplicarse este mismo principio a los pueblos e individuos de una cultura *inferior*. En estos últimos lo único que entra en función es el fondo común de la naturaleza humana, y se manifestaría en leyes, creencias, instituciones de carácter y valor universal, a las que los individuos serían totalmente incapaces de resistir. Vemos que para este caso, prácticamente hacen desaparecer la existencia de una verdadera libertad humana. En estas culturas, el individuo, como tal, no tendría ninguna importancia, en cuyo caso no habría que aplicar el método histórico, sino el método de las ciencias naturales.

Se trata de uno de esos apriorismos precipitados de la escuela evolucionista, sin prueba ninguna objetiva de esta afirmación o doctrina. Las relaciones habituales de nuestros misioneros, que trataban a fondo esos pueblos de ínfima cultura, que conocían su lengua y convivían años prolongados con ellos, son la mejor refutación de estos apriorismos. En este campo concreto, no se diferencian precisamente los pueblos de una u otra cultura. Tan humanos son y tan dueños de su propia libre voluntad los individuos de cultura superior como los de la inferior, aunque, naturalmente, hay que tener en cuenta las circunstancias históricas diferentes en que se desarrolla su vida. No hay razón, pues, para aplicar a unos y a otros, métodos diversos, como quieren los evolucionistas; a unos y a otros les conviene igualmente el método histórico-cultural. En este sentido todos los pueblos tienen su propia historia: los civilizados la expresarán en documentos *escritos;* los primitivos dejarán constancia de la misma mediante otros sistemas de dar a conocer su vida a los venideros y a toda la humanidad. De ese modo, todos los pueblos podrán ser objeto de la escuela histórico-cultural [56].

Papel de la Psicología en las investigaciones etnológicas.

En el hecho de una imposibilidad de poder determinar con certeza el factor tan importante de la voluntad libre, parece constituir una objeción la admisión de la Psicología en el campo de la Etnología. Sin embargo, esta que sería una objeción insuperable para la escuela evolucionista, no lo es para la histórico-cultural, que sabe distinguir muy bien entre los factores de origen *externo* y los de origen interno o *psicológico*.

De los factores *externos* los evolucionistas apenas si tienen en cuenta más que los provenientes de la naturaleza inanimada: clima, terreno, formaciones geográficas, etc., que según ellos, pueden determinar la evolución de una determinada civilización. En cambio no se preocupan de calibrar las influencias *externas* que unos pueblos pueden originar cuando entran en contacto con otros pueblos de distinta cultura. No les acucia el hecho histórico de la *migración* de pueblos y de los contactos suce-

[56] *Ibidem*, pp. 222-226.

sivos entre sí de diferentes culturas. Pues bien, estas migraciones y estos contactos, con mezclas o superposiciones de culturas distintas, entran perfectamente en el campo de los fenómenos psicológicos. Constituyen a la vez un factor *externo* por tratarse de elementos que llegan *de fuera;* y al mismo tiempo *interno* por las reacciones *psíquicas* que esos contactos íntimos producen en los individuos, y consiguientemente en los pueblos. Porque las reacciones han de ser distintas, ya que no se da identidad psíquica, como afirman los evolucionistas, en los diversos pueblos. Ahí está uno de los más crasos errores de los evolucionistas. Pues de hecho, el fondo esencial y común del alma va acompañado siempre de unos caracteres individuales que, según su diversidad, influyen naturalmente en los diversos efectos que del alma provienen. Y estos caracteres individuales tienen su origen ya en el desarrollo personal, o también en la influencia del medio ambiente, que a su vez actúa en una psicología ya determinada por los caracteres psíquicos particulares de los individuos y de los pueblos que lo sienten. Los evolucionistas no quieren admitir este factor psíquico en los pueblos primitivos; la escuela histórico-cultural le concede un puesto importante dentro de su teoría [57].

Criterios de aplicación en el espacio y en el tiempo.

Podría parecer que la escuela histórico-cultural procede con un criterio demasiado *subjetivista* al tratar de determinar la existencia de las diversas formas culturales. Y no es así, porque se guía por dos *criterios*, cuya importancia es capital. Ya el P. Pinard había hablado de ellos [58]. Esos criterios pueden enunciarse así: criterio de *forma* y criterio de *cantidad.*

1) *Criterio de forma.*

El criterio de *forma* lo define Gräbner así: Consiste en la concordancia, con relación a dos elementos culturales, de cualidades que no derivan necesariamente de la esencia o del fin mismo del elemento cultural en cuestión; o también de los materiales empleados, cuando se trata de un objeto material [59]. En otras palabras: criterio de forma será la determinación del parentesco de dos culturas, por encontrarse en ellas un mismo elemento con caracteres semejantes o idénticos [60].

---

[57] *Ibidem,* pp. 226-230.

[58] Pinard de la Boullaye, S. J., *Quelques précisions sur la méthode comparative,* en «Anthropos», t. V, p. 35 ss.

[59] Gräbner, *Methode der Ethnologie,* pp. 98 y 108.

[60] Mondreganes, *Manual,* p. 487, nota 3.

2) *Criterio de cantidad.*

Este criterio de forma, ya por sí solo puede bastar para demostrar la existencia de relaciones históricas entre dos pueblos en un momento indeterminado aún del pasado. Cuando se dé, puede entrar en función el otro criterio de que hablamos, el de *cantidad*, que al testimoniar la semejanza existente entre varios de esos elementos, viene por el mismo hecho a corroborar el primer criterio de forma. Así se ha podido establecer una relación cultural entre pueblos que en la actualidad viven entre sí sumamente distanciados. Estarán separados por enormes distancias, quedarán intercalados entre ambos otros pueblos diversos con culturas muy distintas; pero por grande que esa distancia sea, por complicada que exista esa intercalación de culturas y pueblos intermedios, no puede formularse una objeción de principio contra la suposición de una conexión anterior. El hecho se prueba sobre todo en el campo lingüístico, pues se repite el fenómeno de tribus enormemente distanciadas entre sí, y que eso no obstante, hablaban idiomas muy parecidos. Y lo que sucede en el fenómeno lingüístico particular, puede suceder también en el etnológico general. Luego subsistirá el problema de buscar y descubrir las vías o caminos, marítimos o terrestres, por los que esos dos pueblos determinados estuvieron en contacto en un momento determinado de su historia.

Vemos, pues, que ambos criterios son *objetivos* verdaderamente. No presuponen ni evolución ascendente ni descendente; y tienen además la ventaja de sacar conclusiones realmente científicas, y sobre eso hacen desaparecer esa perpetua combinación de hipótesis y teorías tan propias de los evolucionistas. Ambos criterios nos permiten ya establecer la conexión de dos grupos culturales en el *espacio*, y únicamente queda una investigación ulterior para conectarlos también en el *tiempo*. Tiene una especial aplicación cuando no existen otros medios de determinar el orden cronológico, como acontece en el caso de muchos pueblos primitivos. También nos da una solución la escuela histórico-cultural.

El etnólogo debe considerar dos hipótesis: esas dos culturas en contacto: o se superponen y se mezclan; o se tocan solamente en las fronteras de sus territorios respectivos, y se producen solamente fenómenos de contacto. Ahora bien, es evidente que las culturas resultantes de una mezcla, o modificadas por un contacto, son *posteriores* a las culturas originales de las que vienen a ser una combinación más o menos completa. Es un primer paso para determinar una cronología etnológica, que lleva consigo la posibilidad de introducir precisiones cronológicas ulteriores. Todavía más, culturas procedentes de una mezcla o modificación, pero en las cuales puedan aún distinguirse las culturas originales, habrán de tenerse también como *posteriores* a aquellas otras culturas combinadas que han venido a constituir una nueva unidad cultural, pues esta fusión orgánica exige un lapso de tiempo mayor.

Todos estos elementos mezclados, combinados, reunidos, aunque distanciados en diversos pueblos o continentes, son los que constituyen los llamados *ciclos culturales*. Tiene primordial importancia el criterio de *cantidad*, pues hay que mirar sobre todo al *número* de concordancias; el criterio de *forma* tiene también su aplicación y viene a reforzar asimismo al criterio de cantidad.

Fijación de los distintos ciclos culturales

Con la ayuda de estos criterios y procedimientos se puede llegar a determinar para cada continente, la sucesión de los distintos ciclos culturales y la antigüedad relativa de cada uno de ellos.

De este modo, sin los apriorismos evolucionistas, la escuela histórico-cultural se encuentra en posesión de medios objetivos y seguros para determinar la sucesión cronológica de los elementos culturales y de las civilizaciones diversas [61].

Después de esto ya sólo queda determinar el hecho de la *evolución* paulatina, y del *origen primero* de las diversas *formaciones culturales*. Una vez establecido el concepto de ciclo cultural, con sus delimitaciones, migraciones, fenómenos de contacto y mezcla, sucesión de grupos y ciclos culturales, hay que abordar el problema de la evolución de las diferentes formaciones culturales, evolución que se da en la familia, en el Estado, en la Religión, en el utillaje, armas, alimentación, etc. Evidentemente que la Escuela histórico-cultural no puede explicar esta evolución paulatina según las normas de la escuela evolucionista. Han de hablar solamente los criterios objetivos antes considerados, que ya por sí solos, regulan a grandes líneas, la marcha general y el orden de sucesión de las diversas fases de evolución. Además han de tenerse en cuenta los factores *puramente externos*, que no pueden entrar en cuenta cuando se trata de explicar una evolución *interna* de una determinada cultura. Por estos criterios podrá llegarse a determinarse la antigüedad relativa de las diferentes formas de un elemento cultural determinado, y el puesto de cada una de ellas en la serie evolutiva por que van pasando.

Y lo que aplicamos a la evolución, puede aplicarse también al *origen* de determinados elementos en las diversas culturas [62]. Tales son los métodos y los criterios de que se vale para sus conclusiones la escuela etnológica histórico-cultural. En resumen, intenta estudiar la vida de los pueblos naturales o primitivos, mediante la determinación de los siguientes elementos: 1) ciclos culturales y área de difusión; 2) sucesión cronológica de las culturas; 3) causas o factores que han intervenido en su origen, desarrollo y transformación. De este modo se po-

[62] *Ibidem*, pp. 239-243.

[61] SCHMIDT, *La Méthode*, l. c., pp. 230-239.

dría conseguir una explicación objetiva de la historia cultural de la humanidad [63].

Todas estas ideas desarrolladas brevemente en sus dos conferencias de Lovaina del año 1912, las desarrolla ampliamente en su Manual de Metodología Etnológica, publicado en alemán primero, y traducido al italiano en 1949 [64]. El P. SCHMIDT lo desarrolla en varios capítulos: naturaleza, fin y método de la Etnología; relación histórica de su naturaleza y difusión del método histórico-cultural; fuentes de la Etnología y su aplicación metódica, criterios para la fijación de las relaciones culturales, vías para la confirmación de los ciclos y estratos culturales; medios para la constatación del desarrollo interno de la cultura; consejos para la causalidad cultural; método de la Etnología y de sus ciencias auxiliares.

Conclusiones de la moderna Etnología: los ciclos culturales.

Una vez establecida y vindicada la *metodología* a seguir en la fijación de los diversos ciclos culturales, habría que dar lugar a las observaciones e investigaciones etnológicas que se van apoyando en el terreno de los *hechos*. Las primeras aportaciones científicas se realizaron en Africa y Oceanía por ANKERMANN y GRÄBNER y fueron continuadas después por FOY en otras regiones, hasta que el P. SCHMIDT estableció los grupos y ciclos culturales según su estructura social. En esta tarea le ayudaron notablemente unos cuantos colaboradores de su escuela etnológica y de su centro en torno a la Revista *Anthropos*, y no pocos misioneros de vanguardia que le hacían llegar sus propias experiencias.

Esos *hechos* fueron apareciendo en sus diversas obras, como la magna en 12 volúmenes del *origen de la idea de Dios* entre los primitivos [65]. Obra monumental sobre las religiones de los pueblos primitivos. El primer volumen se publicó en 1926 y el último, ya póstumo, en 1955. Los seis primeros están dedicados al estudio de los pueblos primitivos de América, Asia, Australia y Africa. Los seis restantes a los pueblos pastores de Africa y Asia, quienes según SCHMIDT fueron los que mejor conocieron el legado monoteista primitivo. Hay que tener en cuenta que muchas de las culturas que estudia —directamente por lo común—, han desaparecido hoy, o están en vías de desaparecer; por eso es tanto mayor el valor de esta obra. En su faceta *negativa* ataca con decisión todas las teorías que se basaban en el evolucionismo materialista. En su parte *positiva* pueden darse más o menos inexactitudes y correcciones, pues suele atacarse al P. SCHMIDT como afecto de marcado *dogmatismo*

---

[63] MONDREGANES, *Manual*, p. 487.

[64] SCHMIDT, *Manuale di Metodologia etnologica*, Milano, 1949. «Vita e Pensiero», 326 pp.

[65] SCHMIDT, *Der Usprung der Gottesidee*, vol. I-XII, 1926-1955, Münster in Westfalien, que comprenden un total de 11.032 páginas.

para defender su propia idea de la permanencia de una *revelación primitiva*. Pero la obra en sí es verdaderamente monumental.

Tanta o más importancia tiene, para este estudio etnológico la gran revista internacional *Anthropos* fundada en 1906 por el mismo SCHMIDT, como órgano y expresión de la escuala etnológica de Viena fundada por el mismo Padre. Se trata de una Revista de primera categoría en el campo etnológico y de la Lingüística y con criterio netamente católico. En ella escriben, además de los eruditos o etnólogos de profesión, muchos misioneros de vanguardia que van comunicando sus propios hallazgos e investigaciones en los campos de misión. En 1942, de Mödling, donde radicaba en su Colegio de San Gabriel, pasó con toda la biblioteca del Centro, por razones de guerra, a Suiza, donde sigue su publicación bimestral. Además de los muchos estudios de primera mano y de síntesis, contiene una riquísima y actuada bibliografía en todos los campos de la Ciencia Etnológica [66].

Otros estudios muy buenos, con los hechos que se van descubriendo y describiendo, aparecen en el órgano del Museo Etnológico Lateranense, que lleva por título *Annali Lateranensi* [67]. Inició su publicación poco después de la Exposición Etnológica del año 1925, y para el año 1961 lleva publicados 25 volúmenes. Escriben peritos etnólogos y misioneros, y en todos esos artículos y comunicaciones puede hallarse una rica cantera misional.

Prescindimos de otras muchas Revistas y obras etnológicas, por limitarnos tan sólo a éstas reseñadas de carácter netamente católico. También las demás aportan datos interesantes para la clasificación etnológica dentro de la directriz histórico-cultural [68].

Esa escuela de Viena, con el P. SCHMIDT a la cabeza, ha propuesto tres series de ciclos culturales anteriores a las civilizaciones históricas: *arcaicos*, *primarios* y *secundarios*. Los resume brevemente el P. MONDREGANES, de cuyo Manual los tomamos [69].

1) *Ciclos culturales arcaicos*

Las formas más antiguas de cultura pertenecen a aquellas razas o tribus en que el hombre no trabaja la tierra, sino que se sirve de sus frutos espontáneos; los varones se dedican a la caza y a la pesca, y las

---

[66] ANTHROPOS, *Revue Internationale d'ethnologie et de Lingüistique*, Porieux, Suiza.

[67] *Annali Lateranensi*, Roma. Publicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico», 1937...

[68] Ultimamente, en 1950, han comenzado a publicar en el Canadá los Padres Oblatos de María Inmaculada una nueva revista titulada «Anthropologica», como órgano del Centro Canadiense de investigaciones antropológicas, fundado recientemente, y que tantas relaciones tiene con la Etnología. Es semestral y publica, naturalmente, artículos referentes a Antropología. Avenue des Oblats, Ottawa, Ontario, Canadá.

[69] MONDREGANES, *Manual*, pp. 488-491.

mujeres a recoger los frutos silvestres, a fin de procurarse su manutención. En esa serie se pueden distinguir cuatro ciclos:

1) *El exógamo-monogámico*, que comprende los Pigmeos del Africa y el Sur de Asia, y quizás también, Nueva Caledonia y Nuevas Hébridas. Tienen familia monógama con libertad de contraer matrimonio; creencia en un Ser Supremo, Padre, Legislador y Juez; oraciones espontáneas, sacrificios de primicias, algo de magia, ausencia de totemismo y fetichismo, etc.

2) *El exógamo-totemístico sexual*, que se encuentra en el Sur-este de Australia, en la Tierra de Fuego, y en los salvajes del Sur de Africa. Conservan la monogamia algo decaída, el totemismo sexual, tomando los hombres especies de totem distinto del de las mujeres; separación de muchachos y muchachas en los ritos y ceremonias de iniciación; profesan el monoteísmo con mezcla de animismo y magia; la civilización material muy rudimentaria y tosca.

3) *El exógamo-igualitario*, que se halla en los pueblos del Norte y Nordeste de Asia, en el Nordeste americano y en California. La monogamia es inconsciente y se pretende la igualdad de derechos sexuales. El monoteísmo ya no es tan puro; los sacrificios son menos frecuentes, y aparecen los sacerdotes hechiceros. La civilización material, el régimen económico y los utensilios, etc., son muy rudimentarios, como en los anteriores.

4) *El ciclo cultural Bumerang*, que aparece en algunas partes de Australia, en el Nilo superior y en el Sur de Africa, quizá también en algunas regiones de América del Norte. Crece el poder de la tribu con perjuicio de los derechos de la familia; admiten el totemismo individual para los jóvenes e iniciaciones igualmente individuales, al principio de la edad núbil. Existe la mitología, confundiendo frecuentemente al Ser Supremo con el padre de la tribu. La civilización material es casi como en los anteriores.

2) *Ciclos culturales primarios*

Esta segunda serie o grado se caracteriza principalmente por el trabajo del hombre sobre la naturaleza. Ya se dedican a la cría de animales y a la agricultura. Se pueden distinguir tres ciclos:

1) El de la *gran familia patriarcal*, que otros llaman nómada, la cual representa los pueblos uralo-altaicos, indo-europeos y hamito-semitas. Las familias individuales se extienden en grandes familias o tribus, bajo la autoridad de los ancianos. El hombre ejerce supremacía sobre la mujer y los niños; dedícanse con preferencia a la cría de animales. Aunque admiten un Ser Supremo, lo confunden con el cielo material, y junto a él ponen con frecuencia el espíritu del mal. El sacerdocio es ejercido por el padre de la gran familia. La civilización material es más elevada que en los ciclos arcaicos.

2) *El Exógamo-patriarcal o totemista* que se halla en los australianos del Sur y del Centro, en Nueva Guinea, en Melanesia, Indonesia, en la India peninsular, en varias regiones del Africa y en el Norte y Sur de América. En este ciclo toma gran incremento la caza, las artes, la industria, el comercio, y se inicia la vida urbana. Las familias creen descender de un totem especial (animal o planta), al que respetan y no pueden destruir. Cada tribu tiene numerosos *clanes totemistas* y no pueden contraer matrimonio sino entre personas de diferente clan, Glorifican la generación paterna, tributan culto a los antepasados masculinos y adoran como Ser Supremo al sol, el cual no cambia ni muere, a diferencia del Ser Supremo de los ciclos anteriores, que está ya envejecido y decrépito.

3) *El Exógamo-matriarcal*, está representado por el Sur y Oeste de Australia, fracciones de la Melanesia, parte de la Indonesia, el Suroeste de la India, Oeste y Centro de Africa y fracciones del Sur y Norte de América. Predomina el derecho matrimonial, y el hombre entra en la familia y pueblos de la mujer. Existe también la exogamia de clase y se introduce la poligamia. La suprema deidad femenina se identifica con la luna, la cual es la primera madre de todas las cosas y fecundiza la mujer. Conforme con la tendencia matriarcal de esta civilización, la mujer es sacerdotisa, hechicera y propietaria individual del suelo. Pasa de la recolección de plantas a la horticultura sencilla, lleva vida más sedentaria y empiezan las primeras formas de urbanismo.

3) *Ciclos culturales secundarios*

En esta tercera serie desaparecen las culturas circunscritas, y los ciclos se mezclan unos con otros. Así tenemos la cultura *mixta* de los ciclos totemistas y matriarcal; de los nómadas también con el matriarcal; fusión de los totemistas y nómadas; mezcla de los tres primarios, etcétera. Se hallan difundidos estos ciclos culturales mixtos en Asia, Europa y América, cuyos caracteres sería demasiado prolijo declarar aquí.

Baste el brevísimo esquema que representa el método histórico-cultural de la escuela de Viena, para apreciar su importancia en el estudio de la evolución cultural de la humanidad.

Hay que notar que el número y la clasificación de esas circunscripciones cíclicas no tienen todavía la claridad y unidad que sería de desear. Por eso otros autores dan una clasificación distinta [70]. Hemos preferido reproducir la clasificación hecha por el P. MONDREGANES, siguiendo la Escuela etnológica de Viena.

---

[70] Véase, por ejemplo, IBERO JOSÉ MARÍA, S. J., *Pío XI y las conclusiones de la Etnología*, en «El Siglo de las Misiones», 1929, número extr. de noviembre-diciembre, sin paginación.

La personalidad del P. Schmidt, fundador de la escuela.

El 10 de febrero de 1954 moría el P. Guillermo Schmidt. Con su muerte perdía la Etnología católica uno de sus puntales más fuertes. Había nacido en Hörde, junto a Dortmund, de Westfalia, en 1868. A los 15 años ingresó en la Sociedad de los Padres del Verbo Divino en Steyl de Holanda. En 1892 recibió la ordenación sacerdotal. De 1893 a 1895 estudió en Berlín lenguas semíticas. Y en 1895 se estableció en el Colegio de San Gabriel de Mödling, junto a Viena, donde había de permanecer hasta 1938 formando en torno a sí con sus hermanos de religión una escuela de Etnología.

En 1906 fundó la Revista *Anthropos*, consagrada a la Etnología y a la Lingüística, y en la que desde un principio colaboraron estudiosos de diversas naciones. Hablando de los primeros fascículos de esta Revista, dijo el etnólogo Teodoro Preuss que el primer volumen de Anthropos contenía él solo una documentación etnológica más abundante que la que se encuentra en toda la producción alemana de los últimos años.

En 1912, en colaboración con el P. Bouvier, S. J., primero, y con el P. Pinard della Boullaye, S. J., después, logró reunir en Lovaina a estudiosos y misioneros para la discusión de diversos problemas etnológicos. Así tuvieron origen las famosas Semanas internacionales de Etnología Religiosa, cuyos estudios han quedado recogidos en 5 volúmenes con los problemas fundamentales de la Etnología católica.

Desde 1921 a 1938 comenzó a dar cursos de Etnología en la Universidad de Viena. En 1923 fue llamado a Roma por Pío XI para organizar la Exposición Misional Vaticana del Año Santo 1925, que dio origen al Museo Misional-Etnológico Lateranense, cuya dirección llevó él luego durante varios años. Después de la anexión de Austria a Alemania, fue arrestado por los nacistas; pero recibió la libertad en seguida gracias a una particular intervención de Pío XI y del Gobierno italiano. Regresó a Roma y luego quedó establecido definitivamente en Friburgo de Suiza, donde enseñó durante varios años Etnología y materias afines. Era Académico pontificio, Socio honorario de la Sociedad italiana de Antropología y Etnología de Florencia, y miembro efectivo u honorario de varios Institutos y Academias Científicas de varias naciones.

Su producción científica es inmensa, que podría resumirse en estos escuetos números: 710 trabajos, de ellos 647 libros o artículos, y 63 composiciones musicales. Inició su labor científica con estudios lingüísticos, y aun después de su orientación etnológica hacia el 1902, no abandonó el campo de la filología. En 1899 descubrió el parentesco de las lenguas del Asia Sud-Oriental con algunas lenguas de Oceanía; hecho que tiene un gran valor no sólo para la lingüística, sino también para el estudio comparado de la cultura y de la religión de la población de todo este grupo lingüístico. Pero su campo más dilatado y más rele-

vante está en la Etnología, con su escuela de Viena, y el desarrollo de la teoría de los diversos ciclos histórico-culturales [71].

La Etnología como apologética de la Religión.

La Etnología es una ciencia que tiene una transcendencia para el católico en general, y muy particularmente para el apostolado misionero. Desde el siglo XVIII venía identificándose al primitivo, a los primeros hombres, al primer hombre de la humanidad con el salvaje, con el falto de civilización y de cultura. De ahí que precisamente en este campo de la Etnología es donde se venían planteando desde entonces problemas tan graves como el del origen de la Religión y de la moral en sus formas primitivas. En el debate habían intervenido diversos hombres de ciencia que no daban precisamente una solución acorde con las más sanas doctrinas católicas. Hemos visto su historia y su evolución.

Pero es el caso que del círculo cerrado de los sabios y científicos, pasaba a los oradores y al gran público; y como confesaba ingenuamente uno de esos oradores: «Los estudios recientes sobre el desarrollo del espíritu humano tal como nos lo presentan las sociedades salvajes, las sociedades antiguas, sus prácticas mágicas y religiosas..., paréceme que nos van a librar de los dioses» [72].

Eran sin duda reflexiones de un orador impresionado por sus lecturas recientes, pero indicaban sin embargo la existencia de un nuevo campo de estudios para el estudioso católico, el etnológico cultural y religioso.

«En presencia de este movimiento, escribía en 1911 el P. GUILLERMO SCHMIDT [73], de día en día más pujante y que desde hace algún tiempo ha franqueado ya el círculo de los sabios, ha llegado la hora para los católicos de tomar una postura firme y claramente delimitada.»

Por esto precisamente, porque se sentía esta necesidad, se pensó en la reunión de Semanas Católicas de Etnología, como las convocadas en 1911, 1912 y 1913 en Lovaina bajo el patronazgo del Cardenal MERCIER y bajo la presidencia de Mons. LE ROY, y que siguieron después de la guerra en Tilbourg de Holanda en 1922, en Milán en 1925, en Luxemburgo en 1929..., en París en 1950 [74].

Desde 1906 había comenzado a publicarse la Revista Católica de Etnología *Anthropos*, fundada y dirigida por el P. SCHMIDT, que desde un

---

[71] Véase un amplio estudio de su persona y de su obra en BOCCASSINO RENATO, *El Padre Guglielmo Schmidt, S. V. D., e il suo contributo scientifico*, en «Euntes Docete», 1955, pp. 118-127.

[72] M. SEMBAT, citado por MONS. BROSS en su obra *L'Ethnologie Religieuse*, 2 edic., París, 1936, p. 4.

[73] SCHMIDT, *Voies nouvelles*. Extracto de la «Revue de Philosophie et Théologie», p. 17.

[74] Véase LOPETEGUI LEÓN, S. J., *Congreso Nacional sobre Etnología y Misiones*, «El Siglo de las Misiones», 1950, pp. 364-368; QUÉGUINER MAURICE, *Journées nationales d'Ethnologie et Missions*, NZM., 1951, pp 69-71, etc.

principio halló eco muy favorable en los medios científicos, y donde comenzó a publicar importantes artículos sobre la Etnología moderna [75].

Por su parte, las *Semanas de Etnología Religiosa* [76] reunían a numerosos asistentes: misioneros, eruditos, teólogos de todas las lenguas, importantes por el rico contenido de sus comunicaciones y estudios. Como comentaba muy bien el P. BOUVIER, S. J., en el discurso de apertura: «Los evolucionistas se estaban aprovechando bien de nuestra ausencia, y nosotros ahora nos vemos forzados a desautorizar los sistemas que ellos inventaron para explicar sin intervención alguna sobrenatural el origen de la Religión verdadera» [77].

El Congreso Internacional Etnológico de París: 1950.

Después del Congreso de Luxemburgo celebrado en 1929, circunstancias en el campo de la política, sobre todo en Alemania en el período prebélico, y luego la guerra segunda mundial con sus secuelas de penuria y destrucción, habían pasado esos contactos etnológicos de carácter internacional. Gracias a Dios resucitaron el año 1950.

Desde hacía un par de años, un grupito escogido de antiguos redactores de la *Revue d'Histoire des Missions*, y de la nueva revista suiza *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, se venía interesando por los problemas que las nuevas conclusiones de la Etnología, podía ofrecer a la Misionología. Por esta razón, desde Diciembre de 1948 venían reuniéndose los terceros lunes de cada mes para estudiar y discutir en común esos problemas planteados a las Misiones por las aplicaciones prácticas de la Etnología. Con el tiempo pareció oportuno darle alguna consistencia, y los principales actores, PP. BERNARD-MAÎTRE, S. J., y MENASCE, O. P. y el conocido historiador ROBERTO RICARD, vinieron a constituir una especie de Junta organizadora, y a preparar un Congreso de alcance *nacional* preferentemente, pero con asistencia de observadores extranjeros. Así pudo celebrarse en París del 3 al 8 de julio de 1950 con unos 40 asistentes. Los temas tratados fueron realmente interesantes, y ya indican por sí mismos las relaciones mutuas que deben existir entre la Etnología y la Misionología [78].

---

[75] Por ejemplo, ya en este primer año de su aparición publicó un amplio estudio: *Die moderne Ethnologie*, en «Anthropos», 1906, pp. 134-164, 318-388, 592-644 y 944-997; por tanto en todos y cada uno de sus cuatro fascículos.

[76] Los estudios y actas se publicaron en París, en Geuthner y Beauchesne.

[77] El P. BOUVIER murió en el campo de batalla el 17 de septiembre de 1916, y con su muerte perdía una gran figura el campo de la Etnología Católica moderna.

[78] Una relación del Congreso y la publicación de los estudios puede verse en «Rythmes du Monde», que le dedicó el número 3 del año 1950 con el título general de *Ethnographie et Missions*. Puede verse, entre otras, una relación de LOPETEGUI, *Congreso Nacional sobre Etnología y Misiones*, en «El Siglo de las Misiones», 1950, pp. 364-368. Los estudios principales fueron: *La Etnología y los Misioneros*, por el P. PERBAL; *Roma y los Ritos*, por el P. BERNARD-MAITRE; *Evolución misionera*, por ROBERTO RICARD; *Geografía humana: Aspecto psicológico*, por G. HARDY; *Civiliza-*

Las Misiones y la Etnología.

Acabamos de hacer alusión a las relaciones mutuas que deben existir entre las Misiones y la Etnología. ¿Existen de hecho esas relaciones mutuas? Hay algunos que las niegan tanto en el orden teórico como en el orden práctico [79]. Ciertamente que la Etnología y la Antropología van

---

ción material y vida espiritual, por André Leroi-Gourhan; *Notas sobre la industrialización de la India*, por el P. Quéguiner, y *Filosofía bantú*, por Andrés Goetz.

[79] Sobre Etnología y Misiones, puede verse la siguiente bibliografía:

Arámburu Zenón, S. J., *La verdadera adaptación etnológica*, en «El Siglo de las Misiones», 1929, núm. extr. de Nov.-Dic., sin paginación.

Barandiarán, *Etnología y Misiones*, en «Illuminare», 1935, pp. CCLXXIII-CCLXXXIV.

Barandiarán, *La Etnología y las Misiones. Necesidad de la Etnología para el misionero. Necesidad de la Etnología para el misionólogo. Lo que debe la Etnología a los misioneros*. En el primer Congreso Nacional de Barcelona, 1929, pp. 240-244.

Boccassino, *Etnología religiosa*, Torino, 1958, 353 pp.

Bross A. Mons., *Ethnologie Religieuse*, París, 1936, pp. VIII-312.

Dubois Henri, S. J., *Le nouveau Musée Missionnaire Ethnologique du Latran. Sa génèse, son avenir*, en «Etudes», 1928, t. 195, pp. 129-149.

Dubois, *Pío XI y las Misiones frente a la Etnología*, en «El Siglo de las Misiones», 1929, n. extr.

Estermann Carlos, *Missiologia e Etnologia*, en «Port. em Africa», 1947, pp. 20-29.

Grotannelli V. L., *Il missionario e lo studio dell'etnologia*, en «Euntes Docete», 1952, pp. 73-81.

Ibero José María, S. J., *Pío XI y las conclusiones de la Etnología*, en «El Siglo de las Misiones», 1929, núm. extr. Nov.-Dic.

Lopetegui León, S. J., *Congreso Nacional sobre Etnología y Misiones*, en «El Siglo de las Misiones», 1950, pp. 364-368.

Mohr R., *Neue Gesichspunkte für die Ordnung kultureller Phänomene in Ethnologie und Religionswissenschaft*, en «Zeitschr. Missions.-Religionsw.», 1954, pp. 222-234.

Mondreganes, *Etnología*, en su *Manual de Misionología*, 1947, pp. 477-491.

O'Reilly Patrik, *Ce que l'Ethnologie attend des missionnaires*, en «Etudes Missionnaires», 1934, pp. 1-17.

O'Reilly Patrik, *Le Musée Missionnaire et ethnologique du Latran*, en «Revue d'Histoire des Missions», 1930, pp. 248-263.

Perbal Albert, O. M. I., *L'Ethnologie et les Missionnaires*, en «Rythmes du Monde», 1950, n. 3, pp. 3-12.

Quéguiner Maurice, *Journées nationales d'Ethnographie et Missions*, NZM., 1951, pp. 69-71.

Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1948, 620 pp.

Schmidt W., *Die Bedeutung der Ethnologie und Religionskunde für Missionstheorie und Missionspraxis*, ZM., 1928, pp. 117-131.

Schmidt, *L'Etnologia e la sua importanza per il metodo dell'attività missionaria*, en «Riv. Unione Mission. Clero in Italia», 1927, pp. 193-210.

Schmidt, *La Etnología y la propagación del Evangelio*, en «Illuminare», 1928, pp. 34-36.

Schmidt, *Der Usprung der Gottesidee*. Véase nota 65.

Schärer H., *Mission und Etnologie*, en «Acta Tropica», 1945, pp. 277-283.

Schulien Mich., S. V. D., *Le Missioni, il Missionario e l'etnografia*, en «Problemi misionari del nostro tempo». Edic. Vita e Pensiero», 1934, pp. 61-77.

Seumois, *Ethnologie et Etnographie*, en «Introduction à la Missiologie», pp. 412-415.

Shirokogoroff, *Ethnography and Missionaries'Work*, en «Coll. Comm. Synod.», 1939, vol. XII, pp. 715-726.

ganando interés en los medios misioneros. La Sociedad del Verbo Divino *misionera* por su constitución, se ha distinguido siempre en este campo de las *ciencias* relacionadas con el mundo misional. Su Revista *Anthropos* es el mejor exponente de esta actividad científico-misional puesta al servicio de los eruditos de retaguardia y de los misioneros de vanguardia. Pero no todos lo ven así.

Muchos se preguntan con cierta desilusión qué utilidad puede aportar al misionero propiamente tal, esta formación etnológico-antropológica, que llevaría consigo tanto dispendio de tiempo y de dinero. ¿No deberían más bien los misioneros dirigir toda su atención a la específica labor de la *conversión?* ¿Por qué, pues, este dispendio de dinero, tiempo y energías en esta formación? Porque, si miramos a la historia misional, ni San Pablo ni los demás Apóstoles, tuvieron que estudiar etnología antes de dispersarse por el mundo para iniciar su evangelización. Tampoco tuvieron que estudiarla los misioneros irlandeses que convirtieron a Alemania, ni San Francisco Javier en su labor apostólica por el lejano Oriente, ni tantos otros grandes misioneros contemporáneos o posteriores, de todos los tiempos. Queda expuesta la objeción en toda su crudeza: el misionero no debe ser precisamente etnólogo ni antropólogo, sino sencilla y específicamente *misionero*. Testigo la Historia.

Como los arguyentes acuden a la historia como argumento de su objeción, a la historia habrá que acudir para rebatirla. No hemos de olvidar que tanto los Apóstoles como los misioneros irlandeses de Alemania predicaban el Evangelio a pueblos que tenían más o menos un mismo substrato cultural. Les pasaba lo mismo a los demás misioneros de la Edad Media. Todos ellos conocían muy bien las doctrinas religiosas y las costumbres culturales y sociales de los pueblos que trataban de convertir.

Otro factor que entra en la cuenta para el éxito misional de la Edad Media y para la labor apostólica de Javier y sus contemporáneos era el soporte importantísimo en que se apoyaban, de los poderes públicos. En la Edad Media eran los jefes de los pueblos y los Reyes mismos los que, movidos quizás no tanto por motivos religiosos cuanto políticos, invitaban a los misioneros mismos a predicar el Evangelio entre sus súbditos y convertirlos a la nueva fe. En Oriente y en América, era también el poder *colonial* el que apoyaba y seguía a los misioneros.

Estos métodos de conversión que pueden tenerse como un poco forzados disminuyeron el éxito anterior cuando hace un par de siglos los poderes públicos dejaron de sostener a los misioneros. Desde entonces había que acudir únicamente a los métodos actuales de la *instrucción* y de la *persuasión*. Pasó aquel tiempo caballeresco en que masas de

---

Winthuis J., *Neueste ethnologische Forschungen und Heidenmission*, MR., 1938 (I), pp. 158-169.

Zunzunegui J., *La Etnología y el estudio de las religiones al servicio del misionero*, en «Misiones Extranjeras», 1948, n. 1, pp. 9-22.

Ethnographie et Missions, en «Rythmes du Monde», 1950, n. 3, pp. 3-86.

pueblos acudían al bautismo no tanto por convicción personal debida a una instrucción detallada, cuanto por órdenes más o menos manifiestas de sus Reyes o conquistadores.

Ahora bien, en esta labor de instrucción penosa y de convicción personal, el misionero debe seguir una actitud bien diferente de la que siguieron sus antepasados. Ha de adquirir ante todo un conocimiento completo del modo de pensar y vivir de sus pueblos misionados, ha de conocer su cultura total para poder llegar mejor a sus inteligencias y a sus almas. Y este conocimiento no hay duda que tiene que ser de la mayor importancia, pues le proporcionará grandes ventajas en su labor de la conversión, y le hará tanto más simpático y accesible a los mismos nativos, que se sienten mejor comprendidos por el misionero. Podrá comprender mejor sus objeciones y dificultades, y al mismo tiempo podrá dar con los argumentos que más fácilmente pueden acercarlos al Cristianismo.

Un conocimiento antropológico más adecuado ayudará al misionero a una mejor exposición de la doctrina: podrá utilizar su conocimiento de los usos y creencias de los nativos con una mayor utilidad y éxito; podrá ilustrar la doctrina cristiana con ejemplos y anécdotas tomadas de su ambiente cultural; podrá usar expresiones, modos de hablar, proverbios, símbolos, etc., a los que ellos están habituados, y a ellos les dará una confianza mayor para escuchar y admitir sus prédicas. Conociendo su mentalidad, sus predilecciones, sus prejuicios y sus debilidades, podrá tenerlos en cuenta en la presentación de la doctrina que les lleva. Estas son las ventajas de la Antropología y de la Etnología [80].

Hemos de admitir con todo que las relaciones entre la Misionología y la Etnología no son precisamente de *dependencia* mutua. La Etnología que compara, clasifica y sintetiza los datos proporcionados por la etnografía, no tiene nada que ver *directamente* con la ciencia que se ocupa de los *métodos* empleados en el pasado y en el presente, en el *apostolado* con los paganos. Pero la Misionología no podrá substraerse impunemente a los datos dados por la Etnografía.

La razón es clara. El *objeto pasivo* de las misiones son los *paganos*, y éstos muy generalmente, aunque no sólo, se componen casi de pueblos primitivos, que suelen a veces llamarse *no-civilizados* (concepto que hay que analizar un poco más), al menos en algunos territorios como la mayoría de los africanos. Pues bien, es indispensable que el modo de enseñarles la religión se adapte a su grado de civilización, a su organización social, a toda su manera de ser y de pensar. No se comprende cómo puede hacer una labor útil y duradera un misionero que no haya adquirido antes un conocimiento suficiente de los usos y costumbres, de las tradiciones orales, de las reacciones psicológicas individuales y colectivas de los primitivos, entre quienes ejercita su actividad misionera.

---

[80] Fuchs S., S. V. D., *Anthropology and the Missions*, en «India Missionary Bulletin», 1952, pp. 36-38.

Por eso suele decirse que todos los misioneros dignos de este nombre, deberían ser un tanto *etnógrafos*, por lo menos para su propio uso personal.

Y lo que decimos ser imprescindible para el *misionero* de una tribu determinada, lo es también para el mismo *misionólogo*. Queremos decir que lo que es la *Etnografía* para el misionero particular, debe ser la *Etnología* para el erudito misionólogo. Como la *Etnología* no puede limitarse a anotar e interpretar los hechos étnicos de una determinada región sin perder su carácter científico; del mismo modo la *Misionología* tiene que ensanchar y profundizar sus conocimientos, los resultados prácticos y teóricos obtenidos en los campos de apostolado dispersos por el espacio y sobrepuestos unos a otros en el tiempo. De ahí que la *Misionología* tenga que seguir de cerca las conclusiones ofrecidas por la Etnología [81].

La Etnología en el pensamiento de Pío XI

Pío XI llamaba en auxilio de las misiones a todas las ciencias en general, pero muy particularmente a la *Etnología*. Pudo manifestarlo clarísimamente el 10 de enero de 1926, con ocasión de la clausura de la Exposición Vaticana. Después de agradecer a la Divina Providencia los éxitos obtenidos, añadía: «Pero hay otro gran proyecto que reclama progreso para madurarlo.» Y desarrolló entonces esta hermosa alegoría de la exposición: «libro que no puede ser cerrado tan pronto, cuyas hojas no deben arrojarse al viento, sino que es preciso tenerlo siempre abierto para la instrucción del pueblo cristiano y de los misioneros, y que quedará expuesto en un museo permanente que se instalará en el Palacio de Letrán».

Ese museo llevaría por título oficial el de *Museo Misionero Etnológico. Misiones y Etnología*, ideas directrices del nuevo museo permanente, cuya ordenación e instalación se encomendó, por voluntad del Papa, a un etnólogo tan indiscutible como el P. Guillermo Schmidt, el fundador de *Anthropos*. En esa organización nada se escatimó para su brillante presentación etnológica: elección de material, método y principios científicos en la ordenación, cuidado y gusto en la presentación. Es que era preciso, como decía el Santo Padre, que «los llamados a ser maestros y guías en las Misiones, fueran allí antes de partir, para ponerse en contacto con los países y los pueblos que habían de evangelizar; que fueran a instruirse en lo que allá lejos les espera» [82].

Hubo un tiempo, comenta el P. Dubois [83], en que la inprovisación del trabajo misionero era inevitable, como ocurre en todo comienzo; y el

---

[81] Estermann Carlos, *Missiologia e Etnologia*, en «Portugal em Africa», 1947, pp. 20-29.

[82] Citado por Schmidt, *Les Musées des Missions et en particulier le Musée Pontifical du Latran*, en «Baron Descamps, Hist. Génér. des Missions», p. 618.

[83] Dubois Henri, S. J., *Pio XI y las Misiones frente a la Etnología*, l. c.

desconocimiento de las condiciones del país se suplía con el prestigio del título de *extranjero*. Pero las circunstancias han variado notablemente desde hace un siglo; los pueblos más atrasados tienen conciencia de sus propio valer, y el apóstol moderno debe ante todo velar por no herir las susceptibilidades nacionales, ni los sentimientos agudos de raza y tradición. Debe procurar no *imponerse*, sino *adaptarse*, palabra que tanto implica en el campo misionero [84].

Cuanto más familiarizado esté de antemano con el ambiente, aparecerá menos extranjero, será mejor recibido y escuchado, y he ahí la razón primordial de todo el trabajo etnológico del museo. En él se ofrece al nuevo misionero como la quintaesencia del ambiente, recogida, condensada, destilada, por así decirlo, y hecha lo más asimilable posible. Si el misionero, al conocimiento del país añade el conocimiento de la lengua, al punto estará completamente preparado para trabajar él solo (por supuesto en igualdad de celo y gracia sobrenatural) tanto o más que veinte operarios menos instruídos; por no mencionar los conocimientos sanitarios adquiridos sin dificultad y que le pondrán al abrigo de imprudencias lamentables, donde tantas vidas de apóstoles se abrevian o sucumben inútilmente [85]

El pensamiento del Papa quedaba bien reflejado en las diversas alocuciones que tuvo con ocasión de la preparación e inauguración y clausura de la exposición vaticana de 1925, sobre todo en su parte etnográfica y etnológica, que ha quedado permanente en ese *Museo Misionero Etnológico*.

El mismo día de la inauguración solemne de la exposición vaticana, 21 de diciembre de 1924, desarrollaba el Papa nítidamente su pensamiento: «Hemos querido esta exposición por motivos prácticos, alta y santamente prácticos. Nos, hemos intentado que las Misiones y todos los que las dirigen, administran y organizan, puedan verse a sí mismos como en un espejo, como en un cuadro sinóptico de su acción inmensa, que así puedan claramente y de una sola mirada tener conciencia de todas las fuerzas empleadas y de todos los resultados obtenidos..., para que, en presencia de lo hecho, adquieran un conocimiento más perfecto de lo que queda por hacer. Hemos querido que el conjunto magnífico de las Misiones, de esta obra verdaderamente divina, esté como iluminada por una luz única, que revele no solamente la belleza, sino también los más delicados pormenores. Por esta razón, Nos hemos deseado que la parte científica, geográfica, *etnográfica*, médica y literaria de las Misiones ocupe un lugar importante, porque es siempre de la región de las ideas de donde descienden las grandes directivas de la acción».

Sabía muy bien el Papa que estamos en unos tiempos en los que más que nunca se ha manifestado que todos los heroísmos y todos los sa-

---

[84] Véase nuestra obra *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1958, 620 pp.

[85] Dubois, l. c.

crificios inherentes a la vida misionera no bastan para asegurar el éxito del apostolado. Por eso continuaba el Papa: «Si se quiere recoger por completo el fruto de estos sacrificios y de toda esta labor, es preciso pedir a la ciencias luces que permitan distinguir el camino más recto y que sugieran los métodos más eficaces. Así se ve en la industria, el comercio, en todas las manifestaciones de la vida económica. Las Misiones no pueden ni deben sustraerse a estas exigencias características de nuestra época» [86].

Formación etnológica del misionero.

Lo lleva consigo el género de apostolado que debe ejercitar en los países misionados. Y en este apostolado el conocimiento tan completo como posible de la cultura de un pueblo determinado, es condición preliminar indispesable para prepararlo a abrazar el Cristianismo. El misionero debe conocer esa cultura para llegar hasta el alma de ese pueblo. El éxito de su misión dependerá, en no pequeña escala, de la amplitud y profundidad de sus conocimientos en este campo, y de su habilidad de valerse de ellos en su actuación práctica y psicológica. Naturalmente, dentro de la cultura total de un pueblo hay sectores determinados que le conviene conocer con particular detenimiento. Su actividad es misionera ante todo, y eso explica su postura ante determinados sectores culturales, y muy fundamentalmente el sector *religioso*, o el conocimiento particular de aquellas doctrinas religiosas paganas, o al menos no cristianas, que deberá someter a estudio e investigación, a una crítica objetiva y serena para saber qué es lo que tiene que corregir y conservar, o sencillamente eliminar; de ahí que para el misionero revista un carácter especial cuanto se roce con la *religión*, la *magia* o la *ética* de cada uno de los pueblos.

Pero su tarea de introducir el espíritu del Evangelio en la esfera de la vida familiar y tribal, le impone también un estudio previo de la estructura particular y de la articulación social de los pueblos. Y esta última no puede ir desligada de su respectiva economía, cuyas influencias tiene que seguir, y lo mismo de la tecnología, o ergología, que está en la base de esta última, o al menos en íntima conexión con ella.

Vemos, pues, que de hecho no se da sector ninguno en la cultura de los pueblos a que el misionero pueda renunciar, o ante el que deba quedar indiferente. La cultura es un hecho único, armónico, indivisible, y su fraccionamiento en campos o sectores distintos no es más que un método o un artificio convencional de los eruditos, aunque necesario para una ordenación sistemática. Aplicación tanto más necesaria entre los pueblos primitivos, ya que entre los civilizados cada uno de esos sectores puede gozar de una relativa autonomía. De ahí que entre los primitivos el límite entre lo *sagrado* y lo *profano* sea menos neto

[86] AAS., 1926, pp. 65-83 y 478-479.

que entre los países civilizados. Es una conclusión que conviene tener muy en cuenta, pues en fin de cuentas la religión está integrada de suyo, aunque puede revestir formas diferentes, según los pueblos, en toda la vida cotidiana del primitivo y en la concepción misma de la existencia de los pueblos llamados incultos o primitivos.

Es evidente que el continuado contacto, la paterna participación en la vida de la tribu o cualquier otro grupo étnico confiado a sus cuidados, llegan a dar al misionero, en el orden práctico, una familiaridad en ese complejo de usos y costumbres de cada grupo: esto es, un conocimiento directo monográfico, una experiencia etnográfica, que fácilmente podrá sobresalir sobre aquella otra que él, personal y diligentemente se había conquistado en su mesa de estudio durante el período de su formación misionera, sacerdotal y religiosa. De ahí también que muchas veces las mejores monografías étnicas de pueblos determinados se deban precisamente no a las investigaciones de los eruditos, sino a las experiencias vividas de los misioneros [87].

Pero el misionero no debe ser tan sólo *etnógrafo* o conocedor aislado de un grupo determinado o de un determinado pueblo en el que le ha tocado vivir; debe tener también su formación de *etnólogo*. Y el estudio de esta etnología general, sistemática y comparativa, no debe tan sólo tocarle a guisa de título de mera curiosidad; tiene una utilidad bastante mayor. De su conocimiento más hondo y adecuado dependerá en gran parte la comprensión del pueblo determinado que él personalmente tenga que evangelizar. Sólo las nociones y las normas elaboradas de la *etnología general* podrán explicarle en casos específicos la naturaleza profunda, el significado originario de instituciones, prácticas y ritos, cuya verdadera naturaleza escapa a veces incluso a las mismas tribus que las conservan aún, o que ha sido ya olvidada. El conocimiento de las leyes que regulan las acciones y reacciones de una cultura sobre otra, y de los mecanismos que dirigen el funcionamiento de las sociedades humanas, le servirán de guía para juzgar de un modo no puramente empírico, cuanto es íntimamente propio de una cultura determinada, o cuanto forme parte orgánicamente de ella, a pesar de haber sido introducido o importado en fases sucesivas por los repetidos fenómenos de aculturación, pues ninguna cultura conocida hasta hoy ha permanecido totalmente pura. Este análisis etnológico puede ser muy útil a los fines prácticos del misionero: pues le permitirá discernir los elementos que podrían ser fácilmente suprimidos, alterados o corregidos en una cultura determinada, de aquellos otros que son más esencialmente tradicionales y frente a los cuales conviene actuar con mayor cautela, pues vienen a constituir las raíces vitales de la cultura misma. Ello mismo le ayudará en la elección necesaria de tiempos y modos en que desarrollar con la máxima probabilidad de éxito la obra de la evangeliza-

---

[87] Grottanelli Vinigi L., *Il Missionario e lo studio dell'etnologia*, en «Euntes Docete», 1952, pp. 73-75.

ción. Estas y otras consideraciones que se podrían añadir nos dan la medida del valor que tiene una buena preparación etnológica para todo misionero [88].

Lo etnológico y lo social.

Para ello deberá saber distinguir los verdaderos elementos *tradicionales étnicos* de su pueblo. Lo *etnológico* se distingue de lo simplemente *social* en que las formas sociales pueden ser esporádicas y pasajeras, mientras que los elementos *etnológicos* o de cultura tradicional son formas en cierto modo inmovilizadas, que se han perpetuado en los pueblos y son como arquetipos de ideas, sentimientos y modos de obrar colectivos. Son propiedades o caracteres permanentes que, por esto mismo, reflejan fielmente la naturaleza de los grupos donde han hecho su aparición.

El uso de una prenda de vestir, una moda que hoy aparece y se generaliza y mañana desaparece, es un forma *social;* pero no constituye un elemento de cultura tradicional, no es elemento *etnológico.* En cambio un estilo artístico, como el románico o el gótico; un tipo de religión, como el mahometismo en el pueblo árabe, no son formas esporádicas y fugaces, sino elementos *etnológicos* de larga existencia, fuertemente engarzados en la totalidad de la cultura del pueblo donde se hallan.

Por eso el misionero deberá conocer estos elementos *tradicionales,* que son propiedades de la masa que debe manipular, dice muy acertadamente J. M. de Bandiarán [89].

Ellos ofrecerán ciertamente mayor resistencia a su labor cuando son opuestos a las doctrinas evangélicas. Pero también pueden serle útiles cuando no tienen este carácter, sirviendo de vehículo a las ideas cristianas, o de medio por el que éstas se articulen con la cultura del pueblo, se arraiguen en su vida colectiva, y se conviertan en elementos etnológicos, asegurando así su continuidad y su triunfo definitivo. Es sobre todo de la mayor importancia el conocimiento de las creencias y prácticas religiosas, por las afinidades u oposición que pueden tener con la nueva religión.

Tan necesario es un previo estudio etnológico de los pueblos antes de emprender su evangelización, que aun en Europa, en nuestro propio país, necesitamos este conocimiento de los diferentes matices étnicos y culturales de los grupos a quienes nos dirigimos, para conseguir que nuestras enseñanzas sean humanamente más asequibles y provechosas.

Para entenderse con los paganos es preciso entenderlos. Si el misionero ha realizado estudios etnológicos acerca de ellos, lleva mucho

---

[88] *Ibidem,* pp. 75-77.

[89] Barandiarán José Miguel, *Etnología y Misiones,* en «Illuminare», 1935, páginas CCLXXIII-CCLXXVII. Este mismo autor estudia detenidamente todos estos problemas en su obra *Breve historia del hombre primitivo,* Vitoria, 1933.

camino andado para entenderlos y para introducirse en su alma y atraerlos. El que no proceda así se condena a largos años de ensayos y de experiencias dolorosas, a muchos sacrificios estériles y a grandes dispendios que pudieran evitarse de haber procedido con más preparación. Esta necesidad la han sentido más que ninguno los mismos misioneros. Unos testimonios nada más.

Mons. Le Roy, veinte años misionero en el Africa Central, solía decir a sus misioneros: «Se os quiere ofrecer un medio fácil de ser más sabios, a fin de que seáis más misioneros».

El profesor Schmidlin, tan benémerito de la Misionología, dice que «es absolutamente indispensable para el ministerio y enseñanza del misionero la ciencia etnológica». Y etnólogos de la talla de Koppers y Schmidt añaden, que «tanto más deseable, por no decir necesaria, es al misionero una fundamental instrucción etnológica previamente adquirida, cuanto más rápidamente se quieren evitar lamentables equivocaciones y desvíos del recto camino». Así Koppers; y Schmidt por su parte: «la colaboración de la Etnología con las Misiones es uno de los medios más eficaces del cual se sirve la Providencia divina, y no se puede negar que este medio sea verdaderamente adaptado al fin» [90].

El ejemplo de unos casos concretos.

Citemos algunos casos concretos, que hablan claro sobre la necesidad de estos conocimientos etnológicos y la aplicación en el apostolado de unos principios rectos.

1) *Caso de la dote.*

Primero el caso de la *dote* entre algunas tribus africanas. ¿Por qué se ha considerado tan largo tiempo este factor de la dote matrimonial como un contrato de *compra venta?* La responsabilidad de este fracaso hay que atribuirla a los primeros descubridores y a los misioneros protestantes, que sacaron demasiado precipitadamente de ese hecho algunas conclusiones prácticas, y cometieron el error de suprimirla en todas partes donde pudieron. El autor Schapera citaba hace algunos años el caso de un determinado grupo de jefes del Bechunaland, que se habían presentado en comisión a los misioneros suplicando que fuera restablecida, porque el matrimonio se había transformado en una comedia, las familias ya no tenían estabilidad, y el pueblo caminaba a marchas vertiginosas hacia una malsana inmoralidad total [91].

Es necesaria una formación etnológica acomodada previa para saber dudar a tiempo de los propios criterios, para comprender que las cos-

---

[90] Citados por Barandiarán, en «Illuminare», l. c., p. CCLXXVII.

[91] Perbal, *L'Ethnologie et les Missionnaires,* en «Rythmes du Monde», 1950, n. 3, p. 7.

tumbres nativas no están privadas de sus correspondientes razones, o motivos, y para saber que la *dote* en concreto es una *contraseña* del contrato matrimonial, que asegura su solidez, sellando entre las dos familias ese lazo físico y palpable que reconoce la compensación de los servicios prestados [92].

2) *Caso de la iniciación.*

Otro caso muy típico, en que han tropezado muchos occidentales y misioneros, es el caso de la *iniciación*. Estas ceremonias de la iniciación, de las que tantas relaciones y maravillas han contado los historiadores e investigadores científicos, según las tribus entre las que han tenido que vivir, son difíciles de entender a fondo. Los nativos no descubren más que lo que les parece bien, o para ser más exactos aún, más de lo que pueden o les es lícito decir, pues al menos sobre algunas de ellas les obliga un secreto a veces trágico. Eso explica el carácter anodino de algunas relaciones, publicadas por revistas científicas, que se limitan a reproducir el programa ritual tal como se lo han dado.

Los misioneros que viven en medio de la tribu y son testigos de los efectos deplorables que producen determinadas enseñanzas francamente obscenas, suscriben generalmente el juicio dado por Henri Junod en su libro «*Moeurs et Contumes des Bantous*». Algunos Vicariatos Apostólicos condenaron sin reservas la participación en estos ritos de iniciación en todas aquellas regiones en que se habían convencido de su inmoralidad radical. Algún misionero en concreto se ha aventurado a espiar, con peligro de la vida ciertamente, y escondido en la selva, el resultado de estas ceremonias secretas. Otros han necesitado hasta treinta años para poder llegar al conocimiento minucioso del rito de la iniciación, a fuerza de confidencias, arrancadas detalle por detalle, de algunos ancianos de la tribu que ya no podrían temer las represalias habituales. Faltaba un conocimiento exacto y objetivo, pero se las condenó como iniciaciones inmorales.

¿No se procedió quizá con demasiada precipitación? En muchas misiones se pudo constatar que los jóvenes cristianos no sometidos a los ritos de la iniciación, llegados a la edad adulta eran dejados a un lado, sin una participación activa en la vida civil de la tribu. Eran considerados como ciudadanos de segunda fila, miembros imperfectos de la sociedad indígena, a los que no se les podían confiar determinados secretos. Así venían a sentirse heridos de por vida con un complejo de inferioridad que sentían, naturalmente, más vivamente que los misioneros, que no podían calibrarlo en todo su valor.

---

[92] Sobre este punto concreto de la dote, puede consultarse entre otros estudios el de Heberle G., *La dot au Cameroun*, en «Parole et Mission», 1959, pp. 570-577; Marie Andrée du Sacre-Coeur, *La Loi d'Airain du Mariage dotal au Cameroun français*, en «Etudes», 1950, t. 267, pp. 3-21; Leenhardt M., *La notion de mariage au Basutoland*, en «Le Bulletin des Missions», 1939, pp. 99-103; etc.

Algunos Obispos se preocuparon, y creyeron que valía la pena estudiar más a fondo el problema, al menos mientras no hubiera recibido la fe la tribu entera. Comenzaron por pedir a algunos jefes de tribu que organizaran también ellos sus iniciaciones cristianas bajo la responsabilidad de ancianos cristianos iniciados en su juventud, y que tendrían el encargo de desarrollar el programa de iniciación, purgado de todo lo que fuera inmoral o supersticioso. Porque de hecho, en todo el ceremonial de la iniciación, existen una serie de ejercicios que tienden a la formación de una energía viril, y nada contienen de condenable como inmoral o supersticioso. Además se dan cursos sobre la historia de la tribu, sus tradiciones, los méritos y glorias de sus antepasados, etc., y que, junto a leyendas difíciles de controlar, encierran una especie de introducción psicológica a la edad adulta y a la conciencia cívica del pueblo, cuyos miembros activos comienzan a ser, precisamente con los ritos de la iniciación.

Hoy lo sentimos así. No lo comprendieron en cambio los misioneros antiguos, precisamente por la falta de esa formación etnológica, que les hubiera puesto a tiempo en la pista y en la verdadera interpretación de esas ceremonias cívico-religiosas [93].

¿Etnólogos de profesión?

No vamos a exigir, naturalmente, que todos los misioneros vengan a ser unos *etnólogos consumados*, aunque sí pudiéramos exigir en todos al menos un mínimum de conocimientos etnológicos, rudimentarios, para preparar el debido contacto con los pueblos evangelizados, asegurarse contra las imprudencias, y poder evitar al menos las mayores torpezas.

Llevar más adelante los estudios etnológicos no es hacedero a todos los misioneros; unos por falta de disposición natural, otros por falta de formación y dirección; casi todos por incompatibilidad de poder atender a la vez a los estudios y a los ministerios. Porque después de todo, el apostolado será siempre el primer deber de nuestros misioneros.

Bien está que no todos nuestros misioneros deban consagrarse a largos estudios de Etnología; pero, ¿no convendría que cuando menos algunos se aprovechen de las ventajas excepcionales con que les brinda su situación para engolfarse lo más posible en investigaciones científicas? Estamos dentro de un problema difícil, el de las *especializaciones* dentro del personal misionero, aun dentro de aquel núcleo de misioneros

---

[93] Como bibliografía sobre este punto, además de los libros que lo tratan *ex professo*, pueden verse los siguientes artículos: Perbal, *L'Ethnologie et les Missionnaires*, l. c., pp. 8-9; Pinto Bull, *Subsidios para o estudo da circuncisão entre os balantas*, en «Boletim Cultural da Guiné Portuguesa», 1951, pp. 947-954; Estermann, *A Festa da Puberdade em algunas tribus de Angola Meridional*, en «Portugal em Africa», 1944, pp. 340-351, y 1945, pp. 45-56; Duff Frederico, *A Circuncisão dos Vankhumbi*, en «Portugal em Africa», 1945, pp. 82-91.

que se dedican plenamente al apostolado. El problema no es nuevo. En todas las épocas las Misiones han llamado, en socorro del ministerio directo, al apostolado indirecto del prestigio o de la influencia. Basta recordar el ejemplo de las misiones de la India o de China. Y en nuestro campo privativo, nos podemos preguntar si no están haciendo falta en el campo misional *etnólogos especialistas*, no solamente de ocasión, sino de *profesión*, esto es, hombres dotados de talento personal y de la formación técnica necesaria, y lo suficientemente libres para consagrarse a sus estudios sin las ataduras de los ministerios? Porque también la Etnología puede tener una aplicación, indirecta desde luego, y desde cierto punto de vista, también directa, dentro de la misma labor misional. Una aplicación que puede condensarse en estas tres ventajas: de *apologética*, de *intervención* y de *prestigio*.

1) *Ventaja en la Apologética.*

Para calibrar su importancia dentro del ámbito de la *Apologética*, basta recordar su intervención decisiva en el campo católico en toda la aguda controversia agitada a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado y primeras décadas del nuestro, sobre el problema de la cuestión de los orígenes de la humanidad. Los descubrimientos recientes pretendían poner en duda los fundamentos de nuestra fe. Estaban en boga las escuelas que decían haber hallado en el evolucionismo, en el animismo, en el totemismo, etc., la clave de todos los enigmas sobre naturales..., hasta el día en que, basada en los testimonios de nuestros misioneros, una escuela católica, la histórico-cultural, logró rectificar nuestra línea de defensa y llevar adelante el ataque contra las teorías preconcebidas y aventuradas, gracias a la tesis victoriosa del monoteísmo de la humanidad primitiva. En este campo, las experiencias de nuestros misioneros, en íntimo y permanente contacto con los nativos, pueden proporcionar muy valiosos materiales de primera mano a los estudiosos y a los científicos. Y si ellos mismos fueran también buenos etnólogos, tanto mejor, pues unirían la teoría a la práctica y la formación profesional a una experiencia directa. Pío XI ponderaba en su justo valor esta obra apologética de la Etnología, y de su presupuesto personal quiso subvencionar diversas expediciones científicas, confiadas especialmente a las Congregaciones misioneras de vanguardia: Padres Blancos y Padres del Verbo Divino, ayudando luego también a la publicación de monografías, fruto maduro de esas prolongadas expediciones científico-misioneras. De ello podrían hablar muy claro etnólogos tan conocidos como los Padres Schebesta, S. V. D., entre los semangs; P. Vanoverbergh, C. I. M., entre los negritos de Filipinas; P. Schumacher, P. B. M., entre los bushoner de Africa del Sur; etc., expediciones todas ellas encaminadas a estudiar las tribus más primitivas que tienden a desaparecer, y que en frase del mismo Papa, constituyen «documentos humanos que es

preciso no dejarse perder»[94]. En China tenían fama nacional los museos etnológicos de Tientsin, dirigido por los jesuítas PP. Licent y Theillard de Chardín, y el Eudes, del nombre de su fundador, en la Universidad «Aurora», de los jesuítas de Shang-hai.

2) *Ventaja de intervención.*

Ventaja de *intervención*, que constituye una necesidad de alcance más inmediato para el porvenir de las Misiones. Hoy se están palpando ya las consecuencias de dos corrientes agudizadas que venían vinculándose y desarrollándose en una gran mayoría de los países de misión; tanto en los de civilización más avanzada, como India, China y Japón, con un afán de retorno violento a sus antiguas tradiciones y espíritu nacional, como en los pueblos más atrasados culturalmente, en los que se notaba una carrera desenfrenada hacia la civilización europea. No hay duda que en ambos movimientos se necesitaban, y están necesitando, hombres que sepan imponerse por un conocimiento profundo de los espíritus y de las situaciones, a fin de contener, canalizar y dirigir hacia la Iglesia esta prodigiosa evolución.

3) *Ventaja del prestigio.*

Finalmente la gran ventaja del *prestigio*. Desgraciadamente el mundo oficial hace generalmente, en nuestros tiempos, caso omiso de todo argumento sobrenatural, y concede en cambio la mayor importancia a todo lo que es ciencia y civilización material. De ahí que precisamente por el mundo de la ciencia es por donde nuestros misioneros podrán influir en los Consejos que decidan los problemas transcendentales, y por donde podrán hacer valer sus intereses, defender sus derechos y salvaguardar la disciplina católica. Es el papel importantísimo que han de jugar en el apostolado misionero actual las ciencias en general, y muy particularmente la rama de la Etnología[95].

Problema de adaptación y Metodología.

Existe un contraste significativo entre el proceder de los antiguos misioneros de los siglos xvi y xvii y los posteriores del siglo xix y principios del xx. Aquéllos mostraban su interés y preocupación por el conocimiento de las costumbres sociales y religiosas, del folklore, de la cultura, en fin, de los pueblos nativos, mientras que estos últimos se mostraban desconfiados, inclinados más bien a la fórmula de la *tabula rasa* con relación a un pasado que para ellos no suscitaba ningún interés. Más aún, llegaban a considerar como una novedad peligrosa, o

---

[94] Dubois, *Pío XI y las Misiones frente a la Etnología*, l. c.
[95] *Ibidem*.

sospechosa al menos, el estudio de las nuevas ciencias que llevaban como etiqueta el marchamo de Historia de las Religiones o de Etnología. Puede tener una explicación, y es la consecuencia operada en los ánimos de muchos misioneros por la controversia anterior y las disposiciones posteriores de las autoridades romanas en el asunto de los ritos chino-malabares, una cuestión que tocaba a un mismo tiempo a la Religión y a la Etnología. Se añade que los primeros y más salientes cultivadores de las nuevas disciplinas no se distinguían precisamente y por lo común por sus ideas rectamente católicas. Es una explicación de esa actitud primera de inhibición y de reserva en muchos misioneros.

Pero no puede dudarse que para todo misionero es útil y hasta cierto punto necesario e indispensable el conocer y penetrar a fondo en las ideas, criterios, costumbres, creencias, comportamientos, etc., de los pueblos que evangelizare; no tanto por el hecho de que todos estos elementos tienen casi siempre relación con su concepción religiosa (y es un factor muy atendible), cuanto por una cuestión de *método práctico* de apostolado, ya que no es casi posible presentar la nueva fe de una manera eficaz y profunda sin haberse antes *asimilado* hasta cierto punto el alma misma del pueblo evangelizado. En efecto, una pregunta práctica que debe formularse y resolver todo misionero cuando inicia una obra de evangelización, es la de saber hasta qué punto pueden quedar integradas en nuestro Cristianismo muchas de las prácticas o costumbres locales, que podrían quedar incorporadas en aquella nueva cristiandad.

De este punto concreto hemos hablado ampliamente en nuestra obra *Adaptación Misionera*, en sus capítulos de adaptación cultural, filosófica y religiosa, pues todas aquellas ideas adaptacionistas entran plenamente en el campo de la Etnología que aquí estudiamos. En aquella obra se abordaban más bien los pueblos de una cultura o civilización superior, como China, Japón y la India, sin que faltaran también algunos ejemplos concretos de pueblos primitivos.

La Etnología propiamente tal, aborda prevalentemente estos últimos. Pero los principios generales y las orientaciones del Magisterio eclesiástico tenían un valor absoluto, general, y pueden hacer indistintamente sus aplicaciones prácticas a todos los pueblos. Para los de cultura más elevada nos remitimos a aquella obra, donde queda ampliamente expuesto y resuelto el problema, con las controversias correspondientes entre los mismos misioneros. Aquí hemos de limitar el problema a la actitud del misionero que emprende la evangelización, preferentemente de pueblos primitivos, aunque no puede quedar duda alguna de que los conocimientos y el valor etnológico de los mismos es aplicable a toda clase de pueblos.

El magisterio eclesiástico es claro en estos últimos tiempos. Pío XII respondió claramente a esta cuestión. Alguno ha hecho notar que en el modo de hablar del Papa, las costumbres indígenas venían a tener el privilegio de «*melior conditio possidentis*». En verdad que antes de de-

cretar la supresión eventual de una costumbre nativa determinada, debe haber probado antes el misionero que se trata de una costumbre indisolublemente ligada al error o a la inmoralidad, o a la superstición absurda. Mientras no se haya llegado a esta prueba perentoria, la tal costumbre debe permanecer, tiene una como fuerza de ley, posee el derecho nativo. ¡Cuántas reflexiones, cuántas investigaciones, cuántas experiencias no supone y lleva consigo esta norma directiva tan saludable y tan sabia! Y sobre todo, ¡qué conocimiento del alma indígena y qué bagaje de nociones marginales, conexas y auxiliares! [96].

Tocamos aquí uno de los problemas más graves, y al mismo tiempo más delicados de la evangelización moderna. Los ejemplos podrían repetirse, sobre todo en aquellos pueblos que poseen una cultura propia más antigua y más elevada. El célebre Dom Lou Tseng Tsiang, antiguo Primer Ministro de China, y más tarde Abad benedictino en Bélgica, llegó a formular en su interesante libro *Souvenirs et Pensées*, que si se quería llegar a una conversión rápida, y sobre todo eficaz, del pueblo chino, habría, entre otras cosas, que buscar un acercamiento al Cristianismo mediante el uso apropiado de la filosofía y de la cultura china. Por su parte, Mons. Marella, que fue Delegado Apostólico durante dieciséis años en el Japón, creía que el único medio de hacer un Japón católico sería el de implantar allí la Iglesia Católica, haciendo con la cultura japonesa lo que Santo Tomás hizo con el Aristotelismo, esto es, integrarlo dentro de la cultura y filosofía cristiana. Ambos personajes, oriental uno y occidental el otro; uno político y civil, y el otro diplomático y eclesiástico, vienen a coincidir en lo mismo. Prueba de que se trata de un método necesario y nuevo de evangelización en la integración cristiana de todos los pueblos. Otros muchísimos misioneros de la India usan el mismo lenguaje y acuden a la misma comparación. Pueden verse ampliamente comentados todos estos datos en nuestra obra *Adaptación Misionera*.

Los misioneros y las otras ciencias.

Los misioneros son ante todo predicadores de la Buena Nueva, como los llama Pío XII en la *Evangelii Praecones*. Por eso, su primera obligación es *cristianizar* los pueblos entre quienes tienen que vivir, y fundar entre ellos la Iglesia. Pero *cristianizar* es también *civilizar*, con una civilización particular, que más que en los bienes de la materia, se fija en los valores del espíritu. Con la propagación del Evangelio comenzó también una nueva civilización, justamente llamada *cristiana*. En ello han tenido y están teniendo los misioneros una participación muy importante.

---

[96] Perbal, *L'Ethnologie et les Missionnaires*, en «Rythmes du Monde», 1950, n. 3, pp. 3-4.

Pero más que fijarnos en esta tarea de civilización, propia de toda actividad misionera, nos fijamos ahora en la *aportación* que los mismos misioneros han hecho en el campo específico de las ciencias, con sus descubrimientos y sus relatos, con sus hechos y sus escritos. Podríamos seguirlos en sus *exploraciones geográficas* y en sus trabajos *cartográficos*, en los que se señalaron misioneros ilustres, como JUAN DE PIAN DI CARPINE, GUILLERMO RUSBRUK y ODERICO PODERNONE, en los siglos XIII y XIV, quienes atravesaron en condiciones dificilísimas de viaje casi toda Europa y Asia. En el siglo XVI, el jesuíta portugués P. ANTONIO DE ANDRADE (1580-1634), puede ser tenido como el descubridor del Tibet [97]. El agustino P. SEBASTIÁN MANRIQUE recorrió en la primera mitad del siglo XVI gran parte del Gran Mogol, Bengala, Pegú y Conchinchina, llegando luego hasta Indonesia, con amplias noticias relatadas en su itinerario [98]. En él podemos hallar ricos informes de toda especie: geográficos, etnográficos, económicos, sociales, políticos y religiosos.

El P. LAPAVEC explora el río Rojo en Indochina; los Padres VEG y SCHMIDT nos dan a conocer respectivamente el Siam y Laos. El P. DEBAIZE atraviesa el Africa, desde Zanzibar al Gabón, dándonos interesantes noticias. El jesuíta P. ROBLET trabajó en Madagascar como misionero y como estudioso [99].

El P. MARCOS DE NIZA exploró primero el Perú, luego, subiendo hacia el Norte, está el año 1539 en Nuevo Méjico, más tarde en Arizona, entre los apaches y otras tribus vecinas. Otro fraile, Fr. MARCO, dio a conocer las primeras noticias sobre el Gran Cañón, hoy declarado por el Gobierno americano monumento nacional.

El jesuíta EUSEBIO CHINO exploró Méjico, atravesó el Colorado y descubrió el camino para entrar en California, tenida como isla durante más de siglo y medio. Nos dejó varios volúmenes de carácter histórico y dibujó diversos mapas [100]. También sobre California nos ha dejado el jesuíta P. SALVATIERRA varias obras científicas sobre la tierra californiana y sus habitantes.

El P. MARQUETTE, S. J., fue otro misionero y explorador, que recorrió el primero la ribera Noroeste del lago Michigán, el río Fox, varios otros ríos, y muy particularmente el Missisipí, cuyo curso siguió hasta su desembocadura, no en California como se creía, sino en el golfo de Méjico. Los norteamericanos le han erigido diversas estatuas, una de ellas en el Capitolio de Wáshington.

---

[97] Muchas de sus cartas y notas han sido utilizadas recientemente por G. TOSCANO en su obra *La prima Missione cattolica nel Tibet*, Hong-Kong, 1951.

[98] Publicado en Roma el año 1653 y últimamente reeditado en Lisboa en dos volúmenes el año 1946.

[99] Su labor científica puede resumirse en estos datos: unos 300 escaladas, midiendo con sus instrumentos unos 32.300 ángulos en 920 montañas; hizo unos 2.000 planos topográficos en otras montañas, etc. Cfr. BONARDI GIOVANNI, *I Missionari per il progresso delle scienze*, Oltremare, 1957, n. 10, p. 70.

[100] En 1930 el Estado de Arizona le erigió un monumento en Tuscón, como a su primer explorador y primer padre.

Como exploradores y geógrafos, puede afirmarse que los misioneros han aportado una buena contribución a la cultura y ciencia europea, aunque muchos de sus nombres permanezcan desconocidos. Las primeras y más seguras noticias de China llegaron a Europa por obra del P Ricci; las de Etiopía por jesuítas portugueses; más tarde habría de ampliar notablemente estas últimas el que sería Cardenal Massaia. Y en nuestros tiempos, el conocido salesiano P. Alberto de Agostini se distinguió por sus exploraciones y descubrimientos en la Patagonia y cordillera de los Andes.

En cuanto a la confección de mapas, o *cartografía*, damos escuetamente unos nombres: el P. Antonio Montserrrat, S. J., diseñó en 1582 un mapa de una parte de la India, que constituyó un éxito en su tiempo; Mons. Gaetano de Montegazza levantó mapas sobre los reinos de Ava y Pegú, en Birmania; el P. Almeida trazó el mapa de Etiopía, en 1640; el P. Murillo Velarde, el de Filipinas; el P. José Gumilla, en 1732, el del Orinoco; Sánchez-Labrador, el del Paraguay; Marcelo Ansaldo, los del Perú, Chile y Japón, en 1669; Cantova, el de las Carolinas; Martino Martini, el de China; Mons. Agouard, el de las bocas del Congo y varios mapas del interior; Briault, el del Gabón, y Mateo Ricci se hizo famoso por su *Mapamundi*, diseñado para el uso de los chinos. El P. Roblet levantó planos de Madagascar, y Mons. Volonteri, el de la isla de Hongkong, que utilizó durante varios años el mismo Ministro de las Colonias, de Londres.

En *Astronomía* y *Meteorología* se distinguieron el P. Mateo Ricci (1552-1610), en China, que también ha dejado obras sobre Etnología, Cartografía y Lingüística; Adán Schall (1592-1666), que corrigió los errores del calendario chino, por lo que vino a ser nombrado presidente del Tribunal de Astronomía; el P. Fernando Verbiest (1623-1688), que escribió también sobre temas de Física, Mecánica, Geografía, etc.; estos tres, con algunos otros más que no citamos, en China, todos ellos de la Compañía de Jesús; en Madagascar los también jesuítas Elías Colin y P. Roblet, en su observatorio de Tananarive, ya en nuestros tiempos, y lo mismo el observatorio de Zikawei, junto a Shanghai, dirigido por los jesuítas Padres Froc, de Moidrey y Gherzi. Por no citar otros varios observatorios más como los de Beyrouth y Manila.

En *Historia*, misional preferentemente, se pueden recordar algunos nombres ya citados, como el de Ricci, con sus Comentarios, recientemente reeditados y comentados, en lujosa edición nacional, por el Padre Pascual d'Elia, S. J.[101]; los Padres Andade, Desideri y Montegazza, antes citados, y el Cardenal Massaia, con sus doce grandes volúmenes sobre Etiopía[102]; el dominico P. Victorio Ricci, que escribió la Historia de los Dominios en China, en su primer período. Escribieron sobre las

---

[101] *Fonti Rizziane, Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina.* Librería dello Stato, Roma, 1942. Van publicados tres grandes volúmenes.

[102] *I miei trentacinque anni nell'Alta Etiopia,* Milano, 1885-1895. Doce vols.

colonias francesas del Brasil, Fray Andrea Thevet; sobre las Antillas, los Padres du Tertre y Labat, O. P.; Pedro Dan, sobre Berbería; sobre Nigeria el P. Colombín, capuchino, y sobre Oceanía, varias obras, el P Morfat [103]. El P. León Wieger, S. J., preparó una Historia de China, que abarca varios milenios; el P. Cadière, una historia anamita, y el P. Martigny otra sobre el Cristianismo en la India [104].

Sólo hemos dado unos nombres. Quien quiera hacer un estudio más profundo sobre este punto particular, vea García Villoslada, S. J., *Los Historiadores de las Misiones*, origen y desarrollo de la historiografía misional [105].

Podríamos hacer un recorrido sobre otros campos de las ciencias. La Lingüística o Filología la estudiamos en particular, y lo mismo la Historia de las Religiones. Sobre *Medicina, Ciencias Naturales, Arqueología*, etc., pudieran citarse también significativos nombres [106].

No sólo hay que hacer resaltar lo que las ciencias ayudan al misionero en su labor de apostolado, sino también a su vez, lo que los misioneros han contribuido con su colaboración y experiencia, y con sus estudios y escritos al origen y desarrollo de las ciencias.

Como muy bien idealizaba con su tanto de razón el P. Enrique Dubois, S. J., comentando el sentido científico de la Exposición Vaticana [107], todo misionero se encuentra en la posibilidad actual de convertirse en verdadero sabio y científico. En sus correrías por países desconocidos en busca de almas abandonadas, el misionero se convierte, por su propia vocación, en *explorador* y *geógrafo;* y como tiene que *hablar* en idiomas nuevos para enseñar la fe, el misionero debe convertirse en lingüista; a fin de conciliárselos, de comprender sus usos, de separar lo bueno de lo malo en sus doctrinas, de conocer a fondo sus costumbres, sus leyes, sus tradiciones y el culto de su país, debe el misionero transformarse en *etnólogo;* luego, empujado a ello por la necesidad o por la curiosidad natural, a utilizar los recursos naturales que encuentra en su camino, el misionero se convertirá en *herborista, geólogo* o *naturalista;* más aún, en aquellas poblaciones carentes de un servicio médico acomodado, habrá de constituirse en *médico* y *doctor* él mismo, completando con estudios particulares, por observaciones directas y por la utilización de los remedios nativos, lo que faltara a su formación; finalmente, a veces se encuentra con culturas más avanzadas, y por eso, a fin de establecer o conservar su influjo mediante una indiscutible superioridad, tendrá que acudir a ciencias más elevadas y presentarse como *matemático*, como *astrónomo*, como *científico*.

---

[103] Entre ellas pueden recordarse: *Dix années de Mélanesie. Les origines de la Foi en Nouvelle Zelande. Les premiers missionnaires des Samoa,* etc.

[104] Bonardi, l. c., pp. 75-76.

[105] Publicado en «El Siglo de las Misiones», 156 pp.

[106] Véase un resumen brevísimo en Bonardi, l. c.

[107] Dubois, *L'Oeuvre civilisatrice et scientifique des Missions Catholiques*, en «Revue d'Histoire des Missions», 1925, pp. 417-418.

Idealiza, es cierto, el P. Dubois al pintarnos esta imagen idealizada del misionero, pero después de todo, no le falta alguna razón, porque muchas veces, si bien es verdad que no ha buscado la ciencia por la ciencia, en razón de las circunstancias y para un más fecundo apostolado, tiene que meterse también a *científico* el que había de ser sólo *misionero*. También la *ciencia* lleva a los hombres a Dios [108].

---

[108] Como bibliografía sobre este tema de las Ciencias y las Misiones, pueden verse entre otras las siguientes obras o estudios:

Alvarez José, O. P., *Contribución de los españoles al conocimiento de las razas amarillas y malaya*, Bibliot. Hisp. Miss. Semana Mis. Barcelona, II, pp. 155-167.

Aupiais F., *La Lumière qui luit dans les tenèbres. (Las Misiones católicas y la civilización)*, en «Revue Apologetique», 1928, t. 46, pp. 522-544.

Bardy C., *Los misioneros y el trabajo científico*, en «El Siglo de las Misiones», 1932, pp. 84-85.

Bonardi Giovanni, *I Missionari per il progresso delle scienze*, Oltremare, 1957, n. 10, pp. 67-77.

Cattaui De Menasce, *Missione e Civiltà*, en «Pens. Mission.», 1939, 121-131, pp. 220-233.

Cirera R., S. J., *Principales observatorios de la Compañía de Jesús en las Misiones*, en «Ibérica», 1925, t. 24, pp. 41-44, 72-77.

Dubois Henri, S. J., *L'Oeuvre civilisatrice et scientifique des Missions Catholiques*, en "Rev. Hist. Missions», 1925, pp. 403-428.

D'Elia Pasquale, S. J., *Importanti scoperte archeologique in Cina*, en «Civiltà Cattolica», 1944, t. III, p. 214; t. IV, pp. 15 y 289. 1945, t. I, p. 302; t. II, p. 179, etc.

Gerlier Cardenal, *Lo que el Cristianismo aporta al mundo de hoy*, O. F. I. M., pp. 1-6.

Goodwin Bill, *Metereological Observatory at Zikawei*, en «China Missionary Bulletin», 1949, t. II, p. 27 ss.

Hidalgo A. - Damboriena, *Nuestra contribución a la Sinología*, en «Razón y Fe», 1944, t. 129, pp. 47-60.

Jalabert Louis, S. J., *La conquête missionnaire par l'Influence intellectuelle*, en «Rev. Hist. Missions», 1931, p. 321 ss.

Lapparent A., *Le rôle scientifique des Missions françaises*, en «Revue Apologetique», 1933, t. 56, p. 577 ss.

Lejay P., *Trois observatoires de Missions*, en «Etudes», 1925, t. 182, p. 594 ss.

Maurault, O., *Sur les pas des missionnaires explorateurs*, en «Revue Université Ottawa», 1931, pp. 316-341.

O'Reilly Patrik, *Découvertes scientifiques des missionnaires naturalistes français*, en «Revue Hist. Missions», 1933, p. 79 ss.

Peirone F. José, *Geografia humana e Missões*, en Port. em Africa», 1957, páginas 321-342.

Repetti W. C., S. J., *Manila Observatory. History*, en «The Woodstock Letters», 1948, pp. 7-34, 123-142 y 233-248.

Schilling D., *Bereicherung der japanischen Flora durch Missionare des 16 und 17 Jahrhunderts*, en «Missionsw. und Religionsw.», 1947-1948, pp. 192-196.

Schumacher Pierre, *Le Missionnaire et les enquêtes scientifiques*, AFER., 1947, n. 26, pp. 56-64.

Taranzano, *Vocabulaire des sciences mathématiques, physiques et naturelles*, en «Coll. Comm. Synodalis», 1939, pp. 172-173.

Urban Dr., *Mission und Psychiatrie*, NZM., 1950, pp. 65-67.

Urban, *Missioni e Psichiatria*, en «Euntes Docete», 1949, p. 423 ss.

Wolff Ludwig, *Der Missionar als Forscher*, Aachen, 1920, pp. VI-183.

Une Mission Paléontologique. Chine, Ceilan, Madagascar, 1926, pp. 170-176.

VIII

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Tanto para el misionero como para el misionólogo ha sido siempre del mayor interés el conocimiento de las costumbres y particularidades sociales, no menos que de las respectivas religiones de los pueblos que evangelizan.

En este sentido, apenas ha habido época alguna en que misioneros y misionólogos, sobre todo aquéllos, hayan dejado de prestar valiosos documentos y datos para el mejor conocimiento de esos pueblos.

Al margen de esta actividad de los misioneros nació hace algo más de un siglo, y viene desarrollándose cada día con más calor y eficacia, al amparo de determinadas concepciones filosóficas, una nueva rama de la ciencia que ha sido diferentemente llamada: *Ciencia de la Religión*, *Ciencia de las Religiones*, *Ciencia* o *estudio comparado de las Religiones*, *Historia de las Religiones*, etc. Y en íntimo contacto con ella, otra nueva ciencia, la *Etnología*, que aunque abarca un campo de investigación mucho más amplio, se ha interesado sin embargo con especial interés por el problema religioso. Porque la *Etnología* estudia toda clase de manifestación cultural del hombre sobre la tierra, y sin duda, a los ojos de todos los etnólogos, la cultura principal de cada pueblo es su propia religión [1].

Ciencia moderna.

Si queremos entender por *Ciencia de las Religiones* el estudio objetivo de las diversas religiones, su origen y desarrollo en el espacio y el tiempo —Geografía e Historia—, hay que confesar que se trata de una ciencia relativamente reciente. Algunos fijan su comienzo en el conocido lingüista Max Müller, del que hablaremos después, en su Introducción a la Ciencia de la Religión, publicada en 1873 [2]. De hecho la nueva Ciencia de las Religiones debe sobre todo su desarrollo a los

---

[1] Zunzunegui José, *La Etnología y el estudio de las Religiones al servicio del misionero*, ME., 1948, n. 1, p. 9.

[2] Max Müller, *Introduction to the science of Religion*, 1873.

progresos de la Filología, de la Lingüística y de la Etnografía, que son ciencias modernas.

Aunque hay que confesar que ya antes de ellas existían multitud de textos, estudios y documentos religiosos que describían, con mayor o menor claridad, religiones determinadas, como son por ejemplo los Libros Sagrados del Cristianismo y de los Vedas, el Korán, etc., tan importantes y necesarios para un perfecto conocimiento del Cristianismo, de las religiones indias, o del Mahometismo. Muchísimas producciones literarias, indígenas sobre todo, pero también extranjeras, debidas a avisados misioneros, incluyen en sus textos datos muy detallados de las creencias del tiempo en que fueron redactadas: poemas, ensayos filosóficos, descripciones geográficas, relaciones sobre las diversas misiones, católicas o protestantes, apreciaciones históricas, etc. Pueden considerarse como los primeros ensayos de Historia de las Religiones [3].

Difícilmente se encontrará campo alguno de investigación más atractivo, pero acaso también más difícil, que esta Historia de las Religiones, nos asegura el P. SCHMIDT [4]. Porque conforme hoy día vamos más y más comprobando, esa Historia está íntimamente relacionada con los comienzos de la cultura humana y con el ulterior desarrollo de la cultura en general.

La nueva ciencia, difícil en sí, como afirmaba el P. SCHMIDT, se complica aún más para los católicos, pues sus principales y primeros cultivadores eran racionalistas y protestantes. Por otra parte, vino a fomentar una pasión tan obsesionante que, si no se refrenara con un criterio sereno, firme e imparcial, fácilmente podría originar la sospecha de que al fin de cuentas todas las religiones venían a ser, más o menos, lo mismo, esto es, *relativamente* buenas o malas, por derivarse todas ellas de una fuente común: un instinto religioso que se traduce en todo género de *superstición* [5].

No hemos de olvidar tampoco los católicos que la nueva ciencia, sobre todo en sus principios y primeros desarrollos, se dejó guiar por las fáciles sirenas del ilusionismo, del idealismo, del positivismo, del evolucionismo, del historicismo, del freudismo y del anticlericalismo, que la desvió por caminos extraviados y por métodos y principios preconcebidos [6].

---

[3] BROS A. MONS., *Aperçu historique sur l'histoire des Religions*, en «Brillant Maurice, Histoire des Religions», París, Bloud et Gay, I, p. 111.

[4] SCHMIDT GUILLERMO, S. V. D., *Manual de Historia comparada de las Religiones. Origen y formación de la Religión. Teorías y hechos*, Madrid, 1947. Reimpresión de la segunda edición. Espasa Calpe, p. 19. La obra original: *Handbuch der vergleithenden Religionsgeschichte*, se publicó en Munich el año 1930, y en seguida aparecieron varias traducciones. Nosotros utilizamos la española antes citada.

[5] NEGRE PEDRO, S. J., *El Estudio de la Religión Comparada*, en «Hechos y Dichos», 1946, p. 519.

[6] ROSSANO PIERO, *Appunti per una Introduzzione alla Storia delle Religioni*, en «Pier Lombardo», 1957, n. 1, p. 63.

En su primer proceso de elaboración podríamos señalar dos estadios marcada y progresivamente negativos:

Primero, los *protestantes* comenzaron por acusar a la Iglesia Católica de haberse apropiado para su propia estructuración la organización del Imperio Romano, cuyos vestigios paganos pueden descubrirse, según ellos, en su simbolismo, en sus ritos y en sus Sacramentos, procedentes, más o menos directamente, de las religiones orientales del arcano. Para ellos, nuestro culto de los Santos no sería más que una imitación servil de los héroes de la mitología pagana; el de María, del de la diosa madre del panteón olímpico; la creencia en el nacimiento virginal de Jesús, un plagio del correspondiente mito zoroástrico del Avesta; y así de los demás elementos de nuestra Iglesia Católica.

Luego los *racionalistas* profundizarán con saña este ataque, que hasta pone en peligro los fundamentos mismos de la Religión, pues según ellos, todas las religiones se glorían de su propia, mal llamada, *revelación*. Como *consecuencia natural* de estas teorías fluye la obvia conclusión de que todas las religiones, de suyo igualmente buenas o malas, en tanto poseen algún valor, en cuanto y no más, puedan acomodarse más o menos perfectamente a las disposiciones subjetivas de cada persona en cada uno de sus complejos, determinados y transitorios estados anímicos.

Con esto, la Ciencia de las Religiones comparada se gloriaba de haber derribado por los suelos al Cristianismo al destruir el pedestal de su pretendida prerrogativa a una revelación sobrenatural y divina, y de haber introducido en su lugar el reinado de una tolerancia universal y mutua comprensión, fundadas en el hecho de que todas las religiones, en su aspecto positivo y básico, no son más que los bloques constructivos de que está integrado este abigarrado edificio de la Religión universal [7].

Con estos antecedentes no es de extrañar que los nuevos estudios despertaran durante muchísimo tiempo la desconfianza y los recelos en los ambientes de ciencia *católicos*. Era difícil separar el trigo de la cizaña, y la prudencia dictaba una consciente reserva y un prudente alejamiento del contacto con los mismos. Todavía, en 1901, escribía el P. Prat, S. J., en una revista de Lovaina: «el nombre de Historia de las Religiones suena mal a los oídos cristianos» [8].

Pero no era, ciertamente, ése el camino más adecuado para poder defender de todos los ataques al Cristianismo. En la nueva ciencia tenía su puesto propio el *apologista católico*, sólidamente convencido e íntimamente penetrado de que la verdad es una, objetiva e imperecedera, y de que la Religión Católica, como arraigada en esta única y objetiva e imperecedera verdad, no vacila enfrentarse con cualquier acometida del error, segura de su propia invulnerabilidad. El apologista católico, sin rechazar *a priori* todos los datos que el estudio de las Reli-

---

[7] Negre, l. c., 520.

[8] Citado por Zunzunegui, l. c., p. 10.

giones Comparadas le presenta como hechos al parecer incontrovertibles, empieza por cribar y examinar despacio, cuidadosa y serenamente, cada uno de esos datos; reduce luego las analogías comprobadas entre los sometidos a la prueba de la objetividad, a sus justas y debidas proporciones; explica por qué dichas analogías no sólo no son imposibles, sino hasta cierto punto necesarias; las sistematiza, y finalmente deduce las conclusiones, hasta conseguir formar un cuerpo de ciencia que ofrezca las mayores garantías de unidad y objetividad. También el apologista y el investigador católico tienen un puesto propio en el terreno del estudio de las Religiones comparadas [9].

El misionero ante el estudio de las Religiones.

La obra de la evangelización es una tarea necesaria y urgente. Para realizarla por todo el mundo son necesarios abundantes operarios virtuosos y competentes. Al misionero no debe bastarle una ciencia común para marchar a su campo de apostolado. El misionero en países de infieles necesita poseer un cúmulo de conocimientos que no necesita el sacerdote en países católicos, porque el misionero de ciertas regiones ha de serlo todo: predicador, confesor, apologista, historiador, catequista, lingüista, teólogo, etnólogo, geógrafo, psicólogo, arquitecto, etc. Dispone de menos tiempo y de menos medios de consulta; se encuentra con casos más difíciles para cuya solución no es suficiente la buena voluntad, ni el sentido común, ni el breviario, ni el crucifijo.

«Conviene, escribía Benedicto XV en la Maximum Illud, que los aspirantes al sacerdocio que se sienten con vocación misionera, mientras se forman para ser útiles a estas expediciones apostólicas, se hagan con todo el caudal de conocimientos sagrados y profanos que las situaciones del misionero reclaman» [10].

Y Pío XI: «Vivimos en unos tiempos en los que más que nunca se ha manifestado que todos los heroísmos y todos los sacrificios inherentes a la vida del misionero no bastan para asegurar el éxito del apostolado. Si se quiere recoger por completo el fruto de esos sacrificios y de toda esa labor, es preciso pedir a las ciencias, luces que permitan distinguir el camino más recto y sugieran los métodos más fáciles» [11].

Para esto deberá prepararse debidamente: *espiritualmente* con el ejercicio de las virtudes propias de un apóstol del Señor; remotamente en el orden *intelectual*, con todos los estudios de la carrera eclesiástica, tanto sagrados como profanos; y especialmente con estudios de Misionología en algún centro superior; con una preparación *lingüística* que le permita hablar con perfección, predicar y escribir correctamente en medio del pueblo que evangeliza; preparación *etnológica* mediante el

---

[9] Negre, l. c., p. 521

[10] *Maximum Illud, Syolloge,* n. 74, p. 121.

[11] Tragella G. B., *Pío XI, Papa Misionero,* pp. 119-120, Milano, 1930.

conocimiento de las costumbres, usos, culturas y mentalidad de los indígenas; y de la *religión* o *religiones* que en ese determinado país se practican.

Y en este último punto de la religión indígena, no basta un conocimiento superficial y ligero que puede fácilmente conducir a grandes equivocaciones; se necesita el conocimiento profundo, la observación contínua y la penetración sutil de las ideas religiosas, de las expresiones, de los sentimientos, de los ritos de las oraciones, de los sacrificios, etc., de los habitantes.

La conversión de las almas es un hecho sobrenatural en el que interviene además de la gracia de Dios, la cooperación humana, y los misioneros son los instrumentos humanos que deben allanar los caminos, orillar las dificultades, vencer las resistencias, disipar los prejuicios, reformar las costumbres y las ideas. Para conquistar las almas han de vencer muchos obstáculos interiores y exteriores; y han de ponerse en contacto con ellos superando no pocas dificultades, y arrancando errores, supersticiones, idiosincrasias, hábitos morbosos, vicios congénitos o adquiridos, personales, raciales y nacionales [12].

Para esta obra de evangelización es necesaria la cooperación humana, y cuanto más capacitado esté el misionero, tanto más apto será en manos de la providencia divina.

Ahora nos podemos preguntar qué servicios ha prestado la Etnología y la Historia de las Religiones al misionólogo y al misionero; como podría hacerse también la otra pregunta de qué servicios han prestado los misioneros y los misionólogos a la Historia de las Religiones y a la Etnología. Porque en este segundo sentido es un hecho innegable y glorioso a la vez para los misioneros católicos el que han proporcionado, y pueden seguir proporcionando aún, material muy importante a los historiadores de las religiones y a los etnólogos; y éstos por su parte, a veces contra su voluntad, pues alardeaban de poder terminar con el propio Cristianismo para fecha no lejana, han venido a prestar a la causa misional servicios bien sorprendentes. Es la Providencia de Dios, que rige sabiamente las actividades de los hombres y los destinos de los pueblos.

Pero detengámonos ahora en la formación del propio misionero. ¿Le será necesario el conocimiento exacto y científico de las creencias y costumbres religiosas del pueblo que trata de evangelizar, o le bastará un conocimiento profundo de la Religión cristiana que es, al fin y al cabo, la Religión que debe predicarles? El planteamiento de la pregunta deja entrever la importancia y las consecuencias de la respuesta.

Si para la evangelización de los pueblos no necesita ese conocimiento profundo del ambiente religioso en que viven, su camino, y el de la Etnología e Historia de las Religiones llevan una dirección paralela, y

---

[12] Mondreganes Pío, O. F. M. Cap., *La obra evangelizadora en sus relaciones con las religiones de los países de misión*, ME., 1953, n. 11, pp. 90-91.

nunca se habrán de encontrar. En el caso contrario, no pueden dejarle indiferente las conclusiones científicas a que llegue en este ramo la ciencia.

Con esta pregunta va unida otra cuestión famosa que se llegó a ventilar entre los historiadores de las Religiones: ¿El que conoce el Cristianismo, conoce por el mismo hecho las demás religiones o no conoce ninguna? Los partidarios del método comparativo llegaron en su euforia a exagerar de tal forma la necesidad de conocer todas las formas de religión que han existido y existen en el mundo para poder apreciar el grado de verdad que puede haber en una determinada, que llegaron a afirmar que no conocía ninguna religión el que sólo conoce una.

Contra ellos se alzaron algunos historiadores del Cristianismo, si bien protestantes, que, dándose cuenta del punto flaco de sus adversarios, y para indicar que en el Cristianismo se hallaban reunidas todas las partículas de verdad que se hallan dispersas en las demás religiones, llegaron a afirmar que el que conoce el Cristianismo conoce a todas las demás.

La respuesta es, como vemos, totalmente contraria. En realidad al misionero no le acucia, como al etnólogo o al historiador de las religiones del siglo pasado, el problema de la verdadera religión. El no trata de averiguar cuál ha sido el origen del fenómeno religioso, ni qué relaciones ha guardado la Humanidad con él. Permanece tranquilo y seguro en la posesión de la verdad, y su única preocupación es la de comunicarla a los fieles.

Pero ¿podrá desentenderse del conocimiento de la historia religiosa del pueblo que evangeliza, o del alcance de las costumbres propias de los infieles que trata de convertir?

La respuesta al problema que ventilaron los historiadores de las religiones es clara. La pasión turbaba a ambos partidos contendientes y les llevaba a formular contestaciones tan perentorias que, por su mismo apasionamiento, resultaban falsas, con poseer en cierto grado la verdad. Porque la verdad es que ni el método comparativo, llevado a cabo con exclusión de todo principio filosófico que dé su juicio acerca de cada uno de los elementos de las religiones, puede nunca darnos un conocimiento completo de las mismas; ni el desconocimiento completo de éstas, podrá nunca ser sustituído por el conocimiento completo de una religión, por elevada que sea.

Lo mismo podría responderse del misionero. No le interesa conocer al detalle toda la historia y organización social de un pueblo por el nuevo afán de poseer completos sus datos y poseer un conocimiento exhaustivo de los mismos. Pero tampoco le basta un conocimiento superficial y ligero, que puede fácilmente conducir a grandes equivocaciones, como decíamos antes, con lamentables consecuencias en orden a la evangelización.

El problema se agudiza más cuando el evangelizado es un pueblo

de civilización milenaria. ¿Hasta qué punto se le podrán permitir determinados usos y costumbres que presentan cierta conexión con la concepción religiosa? ¿Hasta qué punto determinadas expresiones y concepciones religiosas podrán ser incorporadas al vocabulario cristiano? [13].

Precisamente por no conocer a fondo todas estas cuestiones, surgió la encarnizada contienda de los llamados ritos chinos y malabares con tan desastrosas consecuencias para toda la obra de la evangelización.

Sobre este punto hemos hablado ampliamente en nuestra obra Adaptación Misionera [14].

El conocido antiguo Primer Ministro de China, y luego Abad Benedictino, Dom Celestino Lou Tseng Tsiang, escribía en su librito «*Recuerdos y Pensamientos*» que si se desea una pronta y eficaz conversión de China, habría que utilizar, entre otros procedimientos, el de familiarizar al mundo católico occidental con la filosofía y concepciones de China, así como los seminaristas y sacerdotes chinos necesitaban conocer la filosofía y mentalidad occidental.

Y Mons. Pablo Marella, hoy Cardenal, y antes Delegado Apostólico en el Japón, escribió en su obrita «*Esperanzas de cristianos en Japón*», que la solución al problema de la conversión del Japón era el plantar el Cristianismo *sin trasplantar* la cultura occidental, para lo cual era necesario llevar a cabo con la cultura japonesa una labor parecida a la de Santo Tomás con el aristotelismo. Hemos tratado ampliamente el problema en Adaptación Misionera, al exponer el punto de la adaptación cultural. Todo esto no puede hacerse, como es natural, sin un estudio serio y profundo de la cultura del pueblo que se ha de evangelizar. Por ello, toda ciencia que, de una u otra forma, ensanche el campo de nuestros conocimientos acerca de los pueblos infieles, trabajará en servicio de las Misiones y será de una ayuda eficaz a los misionólogos y misioneros. En este campo entra de lleno la reciente ciencia de la historia Comparada de las Religiones.

La Historia de las Religiones.

La palabra *Religión*, común a todas las lenguas occidentales europeas, es una forma romana de la palabra latina *religio*. Su etimología más problable la relaciona con el verbo latino *legere: relegere, religere*, esto es recogerse, repasar en el espíritu, discurrir, con un matiz de concentración y a veces de inquietud [15].

Se ha discutido su origen filológico. Porque la religión lleva consigo un vínculo de ligazón o dependencia con respecto a Dios, ya en sus

[13] Zunzunegui, l. c., pp. 10-11.

[14] Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1958. *Adaptación cultural*, pp. 59-140, con amplia bibliografía; y sobre el problema de los ritos chino-malabares pensamos publicar en breve un estudio particular.

[15] Grandmaison Leoncio, S. J., *Estudio de las Religiones*, en «Christus de Huby», edición castellana de 1952, Buenos Aires, p. 5.

tiempos LACTANCIO, seguido por San AGUSTÍN, la hacía derivar de *religare*, que tiene la ventaja de expresar mejor el sentido actual y verdadero del término: *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit non ut Cicero interpretatus est, a relegere* [16]. La etimología de CICERÓN, a que alude LACTANCIO, es más correcta morfológicamente: *Qui autem omnia quae ad cultum Deorum pertinerent, diligenter tractarent et tanquam relegerent dicti sunt religiosi ex relegendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes* [17].

Aunque hemos de tener en cuenta que el significado propio de la palabra, antes que CICERÓN la hiciera derivar de *relegere* como consagrado al culto prestado a la divinidad, tenía más bien un sentido de temor, de escrúpulo supersticioso, provocado por el contacto con aquello que es sagrado, prohibido, tabú [18].

Si ha sido discutida la definición etimológica, nominal, mucho más lo ha sido la definición *real*. Como la de todas las primeras realidades, muy profundas y ricas a un mismo tiempo, la definición de religión ha dado lugar a infinitas discusiones, con frecuencia en extremo confusas. Tal obscuridad proviene de que para ser completa una definición supondría resueltas las cuestiones acerca del origen y de la esencia de la religión. La falta de claridad en este punto, ha sido raíz y dado origen a innumerables confusiones, aun de los eruditos y cultivadores de la Historia de las Religiones.

La Religión no es, como han querido algunos, el mito, el rito, la magia, el totem, el tabú o la superstición; ni la *ierofanía*. ni la emoción terrorífica o fascinante frente a lo divino; ni el sentimiento de la impotencia humana frente al absoluto; ni la objetivación del psiquismo subjetivo consciente o inconscio; ni la tradición de los antepasados, o las ceremonias de iniciación, o las hechicerías del chamán, o el ceremonial de los sacerdotes de todos los santuarios y de todos los tiempos. Todos éstos son fenómenos extrínsecos y concomitantes, que muchas veces pululan como parásitos perniciosos de la misma religión. La religión no es nada de eso. El historiador de las Religiones ha de tener ante todo bien fija y determinada la definición exacta de su campo de investigación; tampoco es la multiforme fenomenología religiosa o *religiosoide* que se observa sobre la haz de la tierra, aun estando ésta

---

[16] LACTANCIO, *Instit. div.*, 4, 28; SAN AGUSTÍN, en *Retract.*, 1, 13.

[17] CICERÓN, en *Nat. Deor*, 2, 28, 72; DEFOURNY P., *Les fondements de la religion d'après Ciceron*, en «Les Etudes Classiques», 1954, pp. 241-253; GRANERIS G., *Osservazioni sulla etimologia di «Religio»*, en «La Scuola Cattolica», 1925, p. 47 ss.

[18] Véase, por ejemplo, *Dies religiosi, loca religiosa, fingere sibi religionem*, de CÉSAR, *Bel. Gal.*, pp. 6, 36; *Animos... multiplex religio... invasit*, de LIVIO, pp. 4, 30; *Arctis religionum animum nodis exsolvere pergo*, de LUCRECIO, pp. 1, 130, y de aquí ya se pasó al *Religare*, de LACTANCIO. Véase WARDE FOWLER W., *The latin history of the word Religio*. Trans. III Congr. of History of Religion. Oxford, II, p. 169; y TURCHI NICOLÁS, *Storia delle Religioni*, Sansoni Editore, t. I, p. 1, nota 2; GRANERIS G., *Osservazioni...*, l. c.

sumamente interesada en la Religión. La Religión dice una relación personal y vital del hombre con Dios concebido como ser absoluto [19].

Si la definición de su esencia en el significado ontológico del término es una tarea propia de la filosofía, y si la percepción de su consistencia interior escapa, por su invisibilidad, a la observación objetiva del historiador, eso no quita que se pueda controlar en gestos y palabras, en normas de vida, ritos, historia y sentencias, templos, ceremonias... y aun disfraces, sobre las que la fantasía o el genio de cada estirpe ha impreso el sello de la más desenfrenada bizarría [20].

La religión, es, pues, la relación vital y personal con este Ser Supremo, que *teóricamente* puede ser uno o múltiple, inmanente o transcendente, personal o indefinido; pero que en el acto religioso es considerado como uno y personal, y se presenta así al estudio del historiador.

Muchos libros de historia de las religiones son ajenos a esta preocupación y se entretienen en la descripción de una fenomenología marginal y fútil que si bien se la mira, nada tiene de auténticamente religioso. Hemos de acoger de buen grado cualquier libro que nos ofrezca la historia de la magia, de la mitología, del folklore... o del canibalismo incluso; pero pongámonos en guardia contra unas conclusiones ilegítimas que, como consecuencia de una falta de claridad de conceptos, pueden obnubilar desfavorablemente las mentes de los autores o lectores en cuanto a la apreciación de la religión. Siendo, por otra parte, la religión una relación vital y personal con Dios que interesa a todo hombre concreto, y que se asienta en la inteligencia y la voluntad, en la sociabilidad y sensibilidad, y en la defectibilidad humana, no es extraño que la fenomenología religiosa se quede exteriorizada en síntesis multiformes, siempre idénticas y siempre en renovación, presentando luces y sombras, subidas y bajadas, vértices purísimos y difamaciones monstruosas. A eso lleva la complejidad del acto religioso y la dificultad de su definición real.

Definición de la Religión

Agrupando en un cuadro sintético los rasgos, más o menos acentuados, pero *todos* y *siempre* presentes en *todas* las religiones suficientemente conocidas, el método descriptivo o histórico nos permitirá un acuerdo, nos procurará una base común. Esta descripción sintética deja evidentemente abiertas las cuestiones acerca del origen de la religión, y del valor absoluto de las formas diferentes, es verdad, pero análogas, bajo las cuales aquella se presenta históricamente. Mas a estos problemas, provisionalmente reservados, suministra el procedimiento descriptivo elementos de solución absolutamente indispensables [21].

---

[19] Rossano Piero, *Appunti per una introduzione...*, p. 64.
[20] *Ibidem.*
[21] Grandmaison, l. c., en «Huby», pp. 5-6.

Buscando una definición común y generalmente admitida por todos, sin descender desde un principio a detalles más particulares podemos decir que la religión expresa una ligazón de dependencia que une al hombre con una o más potencias superiores de las que se siente dependiente, y a las que tributa determinados actos cultuales tanto individuales como colectivos.

Es una definición común en la que pueden ir de acuerdo los diversos autores, porque en ella quedan comprendidos todos los elementos esenciales que constituyen la religión en un sentido más amplio:

1) la creencia en unas potencias superiores que, según los grados diversos de las religiones, podrán ser una o varias, personales o impersonales.

2) un vínculo de dependencia, proveniente de uno u otro género o sentimiento, que liga al hombre con estas potencias superiores.

3) el modo práctico como se expresa este vínculo, sea cual fuere el género y elevación de los actos, y que constituye aquel conjunto de ritos y prácticas, mediante las cuales se concreta la Religión en las diversas agrupaciones humanas, y expresa sus sentimientos y sus necesidades [22].

Decimos que en esta definición tan general deben convenir todos los estudiosos del fenómeno religioso, sean de la categoría que sean. Escojamos algunos pertenecientes a los campos e ideologías más diversas.

La definición escolástico-tomística podría quedar condensada en estos términos: *relatio moralis dependentiae hominis a Deo:* la relación de una dependencia moral del hombre con respecto a Dios. Se funda en la consideración metafísica de Dios, ente supremo, Creador, Causa primera, Ente personal y necesario y fin último de todas las cosas; del *hombre*, criatura, ser secundario, dependiente de ese Dios en su ser y existir y actuar; y de la *relación ontológica* existente entre ambos. Esta relación ontológica va fundada en la dependencia de este hombre con respecto a Dios (fundamento de la religión), pero conforme a su naturaleza *racional*, y por lo tanto *conocida* y *abrazada;* en eso consiste esa relación *moral*.

En el orden *objetivo* es el conjunto de verdades, actos exteriores, etcétera, en que la religión subjetiva se expresa y manifiesta, y mediante los cuales queda el hombre *moralmente* ligado con Dios: oración, sacrificio, sacramentos, liturgia, ascética, preceptos morales, etc.

En el orden *subjetivo* son los actos puestos por el hombre en concreto en su entendimiento, voluntad y sentidos externos; un conocimiento y sentimiento de la dependencia de ese Dios personal y extramundano con el que está ligado mediante una relación de dependencia ontológica. Esta religión subjetiva puede considerarse en un sentido *amplio* en cuanto se la considera como una virtud *general* que ordena todos nuestros actos para con Dios, para con nosotros mismos y para

[22] Turchi, *Storia delle Religioni*, I, pp. 1-2.

con los demás; y en un sentido más *restringido* en cuanto que se la considera como una virtud *particular* que nos inclina a tributar a Dios ese culto que le debemos. Son conceptos y definiciones que pueden hallarse en todos nuestros manuales [23]. Por citar uno solo, citemos a TANQUEREY [24].

«La Religión tomada *objetivamente* en cuanto es relación, es el conjunto de relaciones morales entre Dios y los hombres, o la suma de obligaciones mediante las cuales deben los hombres adorar a Dios; y *subjetivamente* en cuanto una disposición de la mente, es una virtud moral que dispone a la voluntad a dar a Dios el culto debido, como a Creador de todas las cosas y a Supremo Señor» [25].

El P. PINARD DELLA BOULLAYE, S. J., tomando en una acepción *amplia* que pueda corresponder a todas las tendencias, la define así en su célebre *Estudio Comparado de las Religiones:* «En su sentido *objetivo*, y procurando reservar lo más posible la solución de los problemas discutidos, la religión podría definirse, a lo que creo, como un conjunto de creencias y de prácticas (o de actitudes prácticas) referentes a una realidad objetiva, o al menos concebida como tal, única y colectiva, pero en cierto modo suprema y personal, realidad de la que el hombre, de una u otra manera, se reconoce dependiente y con la que quiere permanecer en relación.

En su sentido *subjetivo* puede definirse como el modo de pensar, de sentir o de obrar, o sea la mentalidad que corresponde a las creencias y a la conducta que acabamos de indicar» [26].

Es una definición provisional buena, pues restringe el uso al expresar cuando menos lo que conviene a todas y a solas las sociedades o sectas que se han hecho pasar por religiosas hasta los grandes debates de los tiempos modernos [27].

Abarca definitivamente todas las formas de religión o de culto, da-

---

[23] Cfr. por ejemplo, NICOLAU MIGUEL, S. J., *Sacra Theologiae Summa,* BAC, t. I, Madrid, 1952, 2 edición, pp. 68-71.

[24] TANQUEREY, *Synopsis Theol. Dogm. Fundam.* I: *De Vera Religione,* Roma, Desclée et Cie., 1908. Edición 12, p. 26.

[25] «*Obiective* sumpta, prout est relatio, religio est complexus relationum moralium Deum inter et homines, seu summa officiorum quibus homines Deum colere debent; *subiective,* quatenus mentis dispositio, religio est virtus quaedam moralis voluntatem disponens ad exhibendum cultum Deo, tanquam omnium Creatori et Supremo Domino.»

[26] PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *El Estudio comparado de las Religiones,* Madrid, 1945, Razón y Fe, t. II. Nueva edición revisada y aumentada, pp. 16-17. Citamos esta edición española; en la original puede verse, por ejemplo, en la publicada en París, 1925, vol. II, p. 5.

[27] Véase, por ejemplo, MORRIS JASTROW, que citaremos en seguida, *The Study of Religion,* Londres, 1901, p. 171; A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des Religions,* París, 1886, p. 34; J. H. LEUBA, *Les principes de la psychologie religieuse,* en «Archives de Psychologie», 1903, t. II, p. 14, n. 3; y desde el punto de vista católico, P. DE BROGLIE, *Religion et critique,* París, 1896, t. I, pp. 1-107; GRANDMAISON, en J. HUBY, *Christus,* l. c., etc.

da la imprecisión en que se dejan nociones que serían capitales si se quisiese formular una definición *real* y dar una noción de la *verdadera religión*, como en el caso de TANQUEREY y los autores escolásticos. Comprende además todas las actitudes religiosas o formas de religiosidad, pues evita con gran esmero el acentuar tanto el elemento intelectual, como el emocional o el voluntario [28].

Citemos algunos autores no católicos, J. G. FRAZER, por ejemplo, nos dice: «Entiendo por religión la propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, poderes que se cree controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, consta la religión de dos elementos, uno teórico y el otro práctico, esto es, la creencia en unos poderes superiores al hombre, y la tentativa de tenerlos propicios y serles grato» [29].

MORRIS JASTROW expone los resultados de una investigación de este género: «La religión —dice—, se compone de tres elementos: 1) el reconocimiento de un poder o poderes que no dependen de nosotros; 2) un sentimiento de dependencia respecto de esos poderes; 3) el entrar en relación con los mismos. Si reunimos estos tres elementos en una sola proposición, podemos definir la religión como la creencia natural en uno o varios poderes superiores a nosotros de los cuales nos sentimos dependientes, y esta creencia y sentimientos producen en nosotros; 1) una organización; 2) ciertos actos concretos; 3) una reglamentación de la vida con miras a establecer relaciones favorables entre nosotros mismos y el poder o poderes en cuestión» [30].

A. LOISY nos dice: «La religión en su idea más general, es la relación especial en la que el hombre cree encontrarse y se sitúa frente a seres o principios superiores de los que se tiene como dependiente; relación que se afirma y actúa principalmente mediante lo que se llama culto» [31].

No hacen falta más testimonios, pues vemos que todos coinciden más o menos en los elementos esenciales. Según ellos podemos dar como esenciales a todas estas definiciones *amplias* estos tres:

1) Un cuerpo de doctrina, al menos en esbozo; un ciclo de creencias tradicionales sobre el origen y los destinos del mundo, en particular del mundo humano o de una fracción determinada (grupo o raza) de la humanidad. La adhesión a estas creencias, en todos los casos no dudosos es, o tiende a hacerse obligatoria.

2) Un conjunto de reglas de conducta imponiéndose a la acción humana en nombre de un poder sobrehumano.

3) Un sistema de ritos, y de prácticas autorizadas o impuestas, des-

---

[28] PINARD, o. c., p. 17.

[29] FRAZER, *The Golden Bough*. I: *The magic art and the evolution of Kings*, London, Macmillan, 1913, p. 222.

[30] JASTROW MORRIS, *The Study of Religion*, New York, 1901, p. 170 ss.

[31] LOISY, *La Religion*, París, 1917, p. 49

tinadas a establecer, promover, regular las relaciones del hombre individual y social con un Poder o Poderes concebidos como transcendentes [32].

Diversas divisiones

Si echamos una mirada a la historia y a la geografía nos encontramos con la existencia de una multitud de religiones que no es fácil clasificar adecuadamente; pero podemos servirnos de diversos puntos de vista para dividirlas en grupos distintos.

Si consideramos el valor *teológico*, se dividen en *verdaderas* y *falsas*. En el Antiguo Testamento era sólo verdadera la religión hebraica que profesaba el culto legítimo al único Dios verdadero y admitía la revelación comunicada por Dios al caudillo del pueblo escogido. En el Nuevo Testamento es única verdadera la religión católica establecida por Jesucristo. Fuera de éstas, las demás son *falsas*. Esto en el orden concreto de los hechos; en el orden de los principios son falsas o verdaderas según que contengan o no, errores sustanciales en esa relación ontológica de dependencia del hombre con respecto a Dios, porque fallen en uno de los dos extremos, o en la esencia de la relación de esa dependencia.

Si atendemos al *origen* puede ser la religión *natural*, *positiva* y *sobrenatural*. Será *natural* cuando se basa en el sólo hecho concreto e histórico de la *creación* y se conoce además por solo el camino de la luz natural de la razón humana. *Positiva* será cuando se dé además una intervención, divina o humana, libre, de la autoridad legítima. *Sobrenatural* en fin, cuando al hombre ya elevado a un orden sobrenatural se le da una *revelación* correspondiente.

Hemos de hacer notar con todo, que todas, o casi todas las religiones presentan yuxtapuestos e indisolublemente unidos, elementos en relación ya con la religión natural, ya con una revelación divina (real o tenida por tal). En el orden de la moralidad se encuentran en todos los pueblos, al lado de los preceptos de la moral natural y de los deberes primordiales puestos bajo la salvaguardia y sometidos a la justicia de la Divinidad, otros preceptos y otros deberes sobreañadidos por voluntad expresa de Dios (o de los dioses). Ciertos actos son considerados como prohibidos porque son malos en sí mismos (el adulterio, el robo, el asesinato), etc.; otros son reputados malos porque son positivamente prohibidos (tocar objetos sagrados, etc.) [33].

Por razón de su *existencia* pueden clasificarse en religiones *muertas* o *vivas*. Decio Cinti tiene una historia de las religiones ideada bajo este concepto [34]. En el primer volumen trata de las *muertas* entre las que computa las de las épocas paleolíticas y neolíticas, las de los pueblos egipcios, caldeos, asirios, arameos, cananeos, fenicios, arios, indios (re-

---

[32] Grandmaison, en Huby, *Christus*, l. c., pp. 9-10.
[33] *Ibidem*, pp. 22-23.
[34] Cinti Decio, *Storia delle Religioni*, 2 vols., Milano, 1934-1936.

ligión védica), iránicos, griegos, etruscos, romanos, celtas, germanos, eslavos, lituanos, mejicanos y peruanos del período pre-colombino. En su segundo tomo estudia las religiones *vivas*, entre las que enumera el brahamanismo, budismo, gianismo, hinduísmo, confucianismo, taoísmo, shintoísmo, judaísmo, islamismo, cristianismo y tantas religiones actuales de los pueblos primitivos.

Su *descripción* puede hacerse o *cronológicamente* según su aparición y desarrollo en el tiempo; *geográficamente* según su distribución en el espacio.

Finalmente los etnólogos forman por su parte dos grupos: en el *primero* colocan las religiones de los pueblos llamados *primitivos* por razón de su cultura, como el manismo, la magia, el animismo, el fetichismo, etc.; en el *segundo* las religiones *cultas* y organizadas, como son el budismo, el shintoísmo, hinduísmo, Cristianismo, etc. [35].

El siguiente cuadro estadístico nos da la distribución numérica de las principales religiones del mundo actual:

Católicos	480	millones
Disidentes	195	»
Protestantes	255	»
Musulmanes	400	»
Budistas	300	»
Confucianos	392	»
Judíos	13	»
Hindús	310	»
Animistas	124	»
Ateos	95	»
Shintoistas	35	»
Taotistas	45	»
Tenrikyo-Japón	2	»
Caodaístas	2	»
Diversos	12	» [36].

[35] Cfr. MONDREGANES, *La obra evangelizadora...*, l. c., ME., 1953, n. 11, p. 87.

[36] Tomamos estas estadísticas de la obra *Perspectives*, que en 1957 publicó en Québec el P. ADRIÁN BOUFFARD, p. 106. En esa misma obra-estadística pueden verse las diversas reparticiones por naciones y ritos o sectas en cada una de las religiones.

En cuanto al porcentaje y repartición geográfica, podemos dar la siguiente estadística aproximada:

	EUROPA	AMERICA	ASIA	AFRICA	OCEANIA
Católicos.....	230 m. 37 %	193 m. 54 %	14 m. 1 %	21 m. 10 %	21 m. 18 %
Musulmanes.	27 m. 4 %	0,1 m. 0,02 %	223 m. 16 %	85 m. 38 %	66 m. 56 %
Protestantes.	106 m. 17 %	104 m. 29 %	13 m. 0,9 %	9 m. 4 %	10 m. 8 %
Disidentes....	151 m. 24 %	0,8 m. 0,02 %	3 m. 0,02 %	8 m. 3 %	0,4 m. 0,03 %
Judíos.....	3,4. m. 0,05 %	6,4 m. 1 %	1,6 m. 0,01 %	0,9 m. 0,04 %	60.000 0,05 %
Budistas.....	? ?	0,8 m. 0,02 %	224 m. 16 %	? ?	? ? [37]

Las diversas religiones pueden estudiarse desde el punto de vista *teológico* propio de cada una, según una teología propia y verdadera que va aneja a una revelación divina, o al menos a las enseñanzas de algún reformador. Desde este punto de vista el Cristianismo las divide en religiones *bíblicas* (Judaísmo y Cristianismo) como hemos dicho antes, que deben su contenido dogmático a una revelación divina iniciada en el Antiguo Testamento y completada en el Nuevo, y *extrabíblicas*.

Desde el punto de vista *filosófico*, en cuanto se estudian las relaciones entre la razón y la fe, las condiciones humanas del origen y desarrollo de las religiones, y se juzga del grado de verdad o falsedad de cada una de ellas. Filosóficamente quedan valoradas según su contenido intelectual y moral. Así las divide HEGEL en *naturales*, esto es, religiones de una individualidad espiritual o de una libre subjetividad, como el Judaísmo, Grecia y Roma; y de una libre finalidad absoluta, como el Cristianismo. La moderna corriente filosófica, que tiene como jefe a VAN DER LEEUW, prefiere en cambio estudiar los varios fenómenos religiosos en sí mismos, considerados como tipos ideales, sin preocupaciones de tiempo o de nexo causal, o de valoración intelectual. Aquí las categorías se multiplican, siendo, como son, tan diversos los puntos de vista que pueden considerarse como típicos: monismo y dualismo, lucha y quietud, obras naturales y gracia, etc., según VAN DER LEEUW; o también tipos raciales: nórdicos, arménidos y mediterráneos, mongólicos, según MENSCHING; aunque ambas corrientes tienen sus peligros de subjetivismo, pues el método de VAN DER LEEUW prescinde demasiado de la Historia, en la que los diversos tipos tienen vida y color; y el de MENSCHING topa con la dificultad de que, así como no se dan tipos puros de raza, tampoco se dan de religión [38].

Finalmente desde el punto de vista *histórico*, en cuanto que prescindiendo de toda cuestión de principio, se estudian únicamente los hechos documentales y monumentales ofrecidos por las distintas reli-

[37] *Ibidem*, p. 113.
[38] TURCHI, o. c., pp. 2 y 17.

giones, y que se coordinan y exponen, ofreciendo de ese modo los materiales correspondientes para una síntexis ulterior [39].

Este punto de vista *histórico* es el propio de la nueva ciencia de la Historia Comparada de las Religiones. Según él, pueden hacerse a su vez distintas subdivisiones:

1) Si se considera el *objeto* de las creencias religiosas, esto es, los Seres Superiores a los que va dirigido el homenaje de los hombres, se da la triple división de religiones: animistas, politeístas y monoteístas.

2) Si se considera el *estadio social* de los grupos humanos que están adheridos a las diversas religiones, se tiene una nueva triple división en religiones: tribales, nacionales y universales.

3) Si se considera, en fin, el *desarrollo histórico-moral* de los individuos y de los grupos, se tiene una tercera división en dos grandes grupos: religiones *naturales* y religiones *históricas*.

Naturales son aquellas religiones que por su estructura intelectual y ritual responden a las experiencias y necesidades elementales de los individuos y de los grupos: un conjunto de prácticas más bien que de doctrinas: no siguen un *credo* determinado, no apelan a la persona de un fundador; o si se admite algún nombre, es más bien el de un codificador, como el de NUMA entre los romanos, pero nunca el de un revelador de un sistema religioso. Su tendencia de desarrollo es de una fase animística a otra superior naturalística, con una paralela proliferación y exuberancia de creaciones mitológicas para explicar y coordinar las diversas experiencias y observaciones sobre la naturaleza.

Históricas son aquellas, aunque en sentido amplio, que representan un momento ulterior del desarrollo religioso, y surgen en el seno de otras religiones ya preexistentes.

Se deben o a la obra de un fundador divino, como JESÚS, o de unos reformadores que han vivido en tiempos plenamente históricos, como CONFUCIO, BUDDHA o MAHOMA [40]. En estos casos se presentan siempre como una reacción contra la religión hasta entonces imperante, y proponen una ética superior en función de un concepto universalista de la divinidad, un ritual separado de elementos animistas, una escatología que garantiza al fiel el fruto de las buenas acciones hechas en la vida. A veces estas religiones se refieren también a un fundador *mítico* de naturaleza divina, como DIONISIO, OSIRIS, MITHRA, etc., y en la que se in-

---

[39] En el tercer Congreso de Historia de las Religiones reunido el año 1908 propuso GOBLET D'AVIELLA una terminología más sencilla y rápida para designar estas tres ramificaciones de la Ciencia de las Religiones, que han adoptado algunos autores: *ierografía*, para la descripción de las religiones; *ierología*, para la ciencia y examen de las relaciones de concomitancia y sucesión de los hechos religiosos, y *ierosofía*, o filosofía de las religiones. Quede consignada aquí esta terminología para la inteligencia de algunos historiadores y estudiosos de las Religiones.

[40] Es de notar que CONFUCIO no debe ser tenido como un fundador propiamente dicho de una religión, sino más bien como un codificador moral o filosófico de una vida religiosa ya existente.

gresa mediante una iniciación que permanece secreta y oculta a los profanos [41].

Tratamos, pues, de la Historia Comparada de las Religiones, y con ello expresamos el último carácter esencial de esta ciencia. Aspira a presentar el origen y desarrollo de los fenómenos religiosos, sin contentarse con una nueva yuxtaposición tipológica, ni tampoco con una mera sucesión exterior; aspira a poner de manifiesto las causas interiores y exteriores; a penetrar en el conocimiento íntimo del curso exterior de los sucesos, a una investigación, en fin, histórico-pragmática [42]. Quiere penetrar en la profundidad de la Historia remontando el río de los siglos y de los milenios, para averiguar los desarrollos, y si fuera posible, también el origen del fenómeno religioso más allá de la vertiente de la Historia propia. Empresa ardua de veras y merecedora de todo esfuerzo.

Nadie se ilusiona hoy de controlar científicamente los orígenes y primeros desarrollos de la familia humana; en lo que toca en particular al punto religioso, las dificultades se multiplican aún, por tratarse de un hecho eminentemente espiritual que sólo secundaria, aunque esencialmente, se manifiesta en formas externas y en datos ergológicos. Pero al menos se puede asegurar con certeza que allí hasta donde puede constatarse la civilización desde el período neolítico hasta nuestros tiempos, puede testimoniarse también el hecho religioso.

¿Qué puede decirse en cambio de los siglos anteriores, de tantos milenios comprendidos entre el mesolítico y el paleolítico superior, medio e inferior? Pues que aun allí, en esos documentos arqueológicos de la piedra muda, se notan preocupaciones de tipo espiritual y transcendente de la experiencia cotidiana: sepulturas rituales, cráneos dibujados o pintados, estatuillas de divinidades femeninas, pinturas rupestres con una significación probablemente ritual. Un avance más de las ciencias modernas, y en particular de la Historia de las Religiones [43].

Con estas precisiones queda claramente delimitada esta ciencia particular, tanto dentro de todo el conjunto de las ciencias de la Religión, como también en relación con las otras dos ciencias pertenecientes a este grupo: la *Psicología* de la Religión y la *Filosofía* de la Religión. El que podamos hoy distinguir la *Historia de la Religión* de esas otras dos ciencias afines, es uno de los más importantes progresos en el cultivo de la ciencia de la Religión [44].

---

[41] Turchi, o. c., p. 18.

[42] Schmidt Guillermo, S. V. D., *Manual*, p. 20.

[43] Rossano Piero, *Appunti...*, l. c., p. 65.

[44] Leuba H., *The psychological origin and the nature of religion*, London, 1909; edición de New York en 1912, p. 99.

Psicología de la Religión.

Se distingue de la *Psicología de la Religión*, porque la psicología religiosa se ocupa de los procesos psíquicos interiores religiosos y de las fuerzas de la Religión. También el investigador y el historiador deben pretender estudiar esta interioridad de las experiencias religiosas; se logrará en parte con un conocimiento psíquico no formalmente científico, sino meramente natural; y en parte con la utilización de los resultados de la psicología científica religiosa, que por el mismo hecho viene a ser una de las primeras ciencias auxiliares de la Historia de la Religión.

Así explica la diferencia entre ambas el psicólogo americano Leuba: «El psicólogo debe considerar su misión cumplida cuando ha expuesto los diferentes orígenes posibles de la idea de Dios, la característica de cada dios, y la naturaleza de las causas generales que explican el predominio de determinados dioses... El etnólogo e historiador tiene por fin descubrir lo que ha sucedido realmente en cualquier caso particular..., y establecer el origen o los orígenes de cualquier dios particular [45].

Cumple, pues, a la psicología religiosa señalar únicamente las posibilidades psicológicas en general, pero no los desarrollos históricos efectivo [46]. Pero hay que tener en cuenta que ambas ramas se complementan: primero investigación histórica con la ayuda de la psicología, y luego psicología con ayuda de la Historia [47]. No debe prescindir la una de la otra, sino ir juntas y subordinadas, o más bien coordinadas en la investigación [48].

Filosofía de la Religión.

Se distingue también de la *Filosofía de la Religión*, que es otro ramo particularmente estudiado en el campo filosófico. La Historia de las Religiones se abstiene normalmente de dictaminar sobre el valor y la verdad de las diversas religiones, por lo que se dintingue también de esta otra rama religiosa que es la Filosofía de la Religión. A esta

---

[45] Véase Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, vol. I, 2 edic., Münster, 1926, p. 636. La obra completa sobre este tema tan interesante del origen de la idea de Dios, consta de 12 volúmenes, con multitud de datos pertenecientes a las diversas religiones existentes en toda la tierra.

[46] Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, l. c., p. 630.

[47] Por citar algunos estudios sobre este punto concreto, además del citado de Leuba, podemos recordar: Gruhen Werner, *Religionspsychologie*, Breslau, 1926; Weber Federico, S. J., *Principi e norme della psicologia della Religione*, Arcireale, 1949; Wobbermin Georg., *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig, 1913; Feldmann J., *Die moderne Religionspsychologie*, ThGl., 1921, p. 193 ss.; Thum Beda, *Psicologia e Religione*, en «Studium», 1950, pp. 250-258; Wunderle G., *Religionspsychologie und religiöse Leben*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 1950, pp. 78-90, etc.

[48] Schmidt, *Der Ursprung...*, l. c., p. 712; y *Manual*, p. 23.

pertenece de suyo, desde el punto de vista de su propia filosofía, juzgar qué valor de verdad y de vida encierran las diversas religiones y sus elementos. Pero en el juicio definitivo que haya de emitir no debe estar influenciado por prejuicios preconcebidos. Tanto el investigador creyente como el no-creyente, han de estar en una postura de no dejar que su concepción del mundo, que su filosofía propia y los juicios de verdad y de valor de ahí resultantes, lleguen a tener influencia sobre la presentación histórica de los hechos. Pero el investigador creyente tiene la ventaja sobre el no creyente, de que siente su religión; mientras que el no creyente corre el grave peligro de hablar de religión, en frase del P. Schmidt, como el ciego de los colores, o como el totalmente antifilarmónico de una magnifica obra musical.

Renán va más allá, y quiere afirmar que se halla aún en mejores condiciones el investigador que fue un tiempo hombre religioso, pero se desprendió después de toda religión. Esta afirmación no puede ser verdadera, porque ese tal, con esa actitud, ha pronunciado ya el más firme juicio de verdad, que a la vez amenaza su objetividad en las apreciaciones [49].

---

[49] Sobre Filosofía de la Religión se ha escrito y se escribe aún abundantemente. Citemos sólo algunos autores:

Chauvet-Dusoul Fernand, *Philosophie et Religion*, París, 1941.
Dumery Henri, *Philosophie de la Religion*.
Fulton Sheen, *Filosofía de la Religión*, Barcelona, 1957.
Grundler Otto, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, Madrid, 1926.
Keilpach Wilhelm, *Die Philosophische Problematik der Religionen*, Roma, 1935.
Masnovo Amato, *La Filosofía verso la Religione*, Milano, 1954.
Ortegat Paul, S. P., *Philosophie de la Religion*, París, 1937.
Pingle Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion*, Oxford, 1930.
Sabater Augusto, *Ensayo de una Filosofía de la Religión según la Psicología de la Historia*, Madrid, 1912.
Straubinger Heinrich, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Freiburg em Br., 1929.
Todolí José, O. P., *Filosofía de la Religión*, Madrid, 1955.
Zuurdeeg Willen, *An Analytical Philosophy of Religion*.

Debaucher R., S. J., *Philosophie de la Religion*, NRTh., 1949, p. 856.
Fazio-Allmayer Otto, *Religione e Filosofía*, en «Giorn. Crit. Fil. Ital.», 1953, p. 281 s.
Gouthier Henri, *La philosophie de la religion selon Aug. Comte*, en «Revue de Théologie et de Philosophie", 1957, pp. 162-176.
Kennedy Pacificus, Arnold J., *Toynbee's Philosophy of Religion*, en «Franciscan Studies», 1957, pp. 23-42.
Leiros Eladio, *La filosofía de la religión en Melchor Cano*, en «Compostellanum», 1957, pp. 293-308.
Neglia Franco, *La filosofia della religione di Schleiermacher*, en «Il Saggiatore», 1951, pp. 288-348.
Quiles Ismael, S. J., *La filosofía de la religión según Bergson*, en «Ciencia y Fe», 1947, pp. 36-43, nn. 11-12.
Ricoeur Paul, *Philosophie et religion chez Karl Jaspers*, en «Revue d'Hist. et de Philos. Relig.», 1957, pp. 207-235

La Historia de las Religiones como ciencia propia.

Así diferenciada de la Psicología y de la Filosofía de la Religión, puede estudiarse una ciencia propia de Historia de las Religiones. A diferencia de otras disciplinas, no tiene un nombre propio y privativo aún. En Alemania se la llama *Religionswissenschaft*, en Inglaterra *Comparative Religion*, en Italia *Storia delle Religioni*, en Francia *Etude Comparée d'Histoire des Religions*, en España *Historia de las Religiones* o *Ciencia de las Religiones Comparadas*, etc.; diversidad de nombres para designar una única realidad.

Tampoco están muy definidos en su estudio los *métodos*, como veremos en seguida. Pero la nueva ciencia comenzó a individuarse y perfilarse en la segunda mitad del siglo XIX.

Orígenes remotos.

¿Cuáles fueron las causas últimas que motivaron la aparición y desarrollo de la Historia de las Religiones y de la Etnología? Porque si bien es verdad que su atuendo científico es de mediados del siglo pasado, pero pueden atisbarse ya sus comienzos en los siglos anteriores. En ellos, aunque no existía un estudio sistemático y profundo del que pudieran deducirse conclusiones generales, pero sí se poseían numerosas y aun detalladas descripciones de las costumbres y creencias de los diversos pueblos.

Es posible que el moderno interés por estos estudios haya que fijarlo en la aparición del Renacimiento y del Protestantismo.

El *Renacimiento* del siglo XV supo despertar un grandísimo interés por todo lo que tenía relación con el mundo clásico greco-romano; y uno de sus aspectos más interesantes era precisamente el aspecto religioso. Desenterró un sinnúmero de prácticas y concepciones de la religión moral y paganas, desde hacía siglos ya totalmente relegadas al olvido, y las parangonaba con las de la Iglesia Católica. En su afán desmedido de ensalzar todo lo clásico, llegó a ver en los escritores clásicos ideas tan sublimes y aún más que las cristianas; para él los ritos y las ceremonias de la Iglesia no eran más que *copias* de los de las demás religiones grecolatinas paganas. La Iglesia no habría hecho más que mantener lo que el mundo clásico había sabido crear con elegancia [50].

Schall James, S. J., *Some philosophical aspects of culture and religions*, en «New Scholasticism.», 1957, pp. 209-236.

Sichirollo Livio, *La hegeliana filosofia della religione*, en «Studi Urbinati», 1955, pp. 117-122.

Stefanini L., *Filosofia e Religione*, en «Studia Patavian», 1954, pp. 65-84.

Zimmermann Stephanus, *Quomodo philosophia religionis scientifice construenda est?*, en «Acta Pont. Accad. S. Thomae, t. III, 1936, p. 415 ss.

[50] Zunzunegui, *La Etnología y el estudio de las religiones*, ME., 1948, n. 1, p. 12.

Mundo greco-romano.

Podemos decir que los monumentos de la antigüedad clásica que se relacionan con la Historia de las Religiones, son de tres clases:

1) Unos ponen en acción en sus escritos, o cantan en sus poemas, a los dioses más honrados en cada ciudad. Homero, Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Aristófanes, etc., nos hacen descripciones muy detalladas de las divinidades, su culto, las creencias de sus contemporáneos, relativas a las almas, a la muerte y a la vida de ultratumba.

2) Los historiadores y geógrafos completaban acá y allá la descripción de estas creencias religiosas: Herodoto resulta ser un gran etnógrafo; recoge, es verdad, cantidad de leyendas, pero hace notar también los hechos religiosos característicos. Varrón, Diodoro, Estrabón, Pausanias, algunas cuestiones de Plutarco, alusiones de Tito Livio, la obra de Tácito sobre Germania, y de César sobre la guerra de las Galias, etc., contienen así mismo observaciones preciosas. Apenas si hay escrito de la antigüedad en el que no puedan encontrarse datos concretos sobre los pueblos y las religiones de su tiempo, aunque todos esos datos han de ser recogidos e interpretados con prudencia. Las últimas exploraciones han abierto un mundo de informaciones en lo que respecta a Grecia, Egipto, la India, Siria, Roma, etc., que nos permiten enriquecer y renovar los conocimientos que nos habían proporcionado aquellos escritos.

3) Finalmente, con el correr de los tiempos, van sustituyendo los filósofos por la antigua religión popular una creencia más racional y más pura, sin modificar por ello ni el culto, ni el lenguaje religioso, ni los ritos. Con ellos podría decirse que comienza ya la Historia de las Religiones: no una historia objetiva y erudita, tal como la escriben hoy los historiadores modernos; pero sí una historia de concepciones diversas de la Religión, que han ido haciéndose lugar en el correr de los tiempos. [51].

Evhemerismo y Alegorismo.

Pueden considerarse como dos primitivas escuelas o métodos del estudio de las Religiones. El autor, Evhemero, pretendió que los dioses de la mitología tradicional no eran más que los hombres ilustres de la antigüedad: filósofos y príncipes, divinizados por la piedad popular. El éxito de esta teoría, que coincidió con las primeras manifestaciones del culto a los reyes, fue excepcional en los siglos primero y segundo antes de Cristo. Acogida favorablemente por los estoicos y epicúreos de Grecia, fue esta obra de Evhemero el primer texto griego traducido al latín por Ennio. Su éxito en la alta sociedad romana prepara las obras de todos aquellos que en nombre de la ciencia habrán de ridiculizar las antiguas fábulas. Y dato curioso, en el siglo xix el Evhemerismo habría

[51] Bros A. Mons., *Aperçu historique*..., en «Brilliant», l. c., p. 112.

de reaparecer en la teoría *manista* de SPENCER, que concebía la religión como nacida del culto de los antepasados, y habría de influir en algunos historiadores de las religiones [52].

El *Alegorismo* fue una nueva teoría de las religiones en el mundo clásico; quiere explicar que poetas y fundadores de religiones expresaron y describieron en formas imaginarias o alegóricas sus concepciones científicas, históricas, o sencillamente los fenómenos naturales que percibían. JENÓFANES reacciona contra el antropomorfismo popular, como lo había hecho HERÁCLITO antes de PLATÓN. SÓCRATES considera como vanas las investigaciones sobre las cosas divinas, pero no ignora lo que de ellas se dice en su tiempo. A ello hace alusión al comienzo del *Fedro* [53].

Los *Epicúreos* admiten la existencia de los dioses, pero los tienen como alejados y extraños a las cosas humanas; y los *Estoicos* procuran introducir en sus doctrinas a los dioses de la mitología, considerándolos como las almas de los astros perecederos, de los que existe un Dios eterno como jefe universal.

En la época grecorromana, el alma religiosa de PLUTARCO verá en la mitología griega, lo mismo que en las otras mitologías extranjeras, descripciones a un mismo tiempo reales y simbólicas: *reales* en una medida imprecisa, y *simbólicas* en conformidad con la fuerza del entendimiento que las interpreta.

Por fin, la escuela neoplatónica practica más completamente aún la alegoría: los dioses de la religión popular, apiadados de nuestra debilidad, nos tienden la mano para elevarnos hasta el dios supremo. PLOTINO y PORFIRIO justifican poco a poco, desde el punto de vista de la razón, todos los elementos de la religión, mitos, tradiciones, culto de las imágenes, oraciones, sacrificios, magia, etc.; cosas todas ellas que juegan un papel importante en la conversión del alma hacia lo inmaterial y lo inefable [54].

Aparición del Cristianismo.

En los primeros siglos del Cristianismo, en pleno paganismo aún, comienza la predicación de los Apóstoles y de los Padres Apostólicos. Las religiones paganas apenas si se mencionan ocasionalmente en sus escritos, y hemos de conocerlas más bien por los autores profanos. En cambio sí que se plantean el problema del origen de la idolatría; la describen como una actividad ridícula, y sólo encuentran al demonio en el origen del paganismo: *dii gentium daemonia*. Sólo San JUSTINO piensa que Dios ha depositado en todas las almas unos gérmenes de verdad, y por tanto podría pensarse en alguna parte de bondad, aun en las religiones falsas, que podrían aprovecharse dentro del dogma cris-

---

[52] *Ibidem*, p. 113.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, pp. 114-115.

tiano, como las teorías estoicas de las razones seminales [55]. Con esto nos encontramos ya en los umbrales de la Edad Media.

Edad Media.

Los pensadores de la Edad Media conocen sobre todo a MAHOMA, a los árabes, a los judíos y a los filósofos árabes imbuídos de intelectualismo aristotélico. Santo TOMÁS escribe la Suma contra gentiles, aunque en la época de la Escolástica, de los siglos XII al XIV, apenas si les preocupa el mundo pagano. Este comienza a jugar un papel importante en el fenómeno religioso cuando los nuevos descubrimientos dan a conocer a Occidente ingentes masas de infieles de las que no se tenía noticia. Era un tanto más en el campo de la Historia de las Religiones, que por este mismo tiempo favorecía ya también el movimiento renacentista con respecto al mundo greco-romano.

Ya antes de los descubrimientos orientales y occidentales, sobre todo los africanos y americanos, se habían ido teniendo noticias esporádicas de otros grandes pueblos del mundo asiático: los viajes de MARCO POLO (1274), las exploraciones de misioneros franciscanos en el siglo XIII también, con JUAN DE MONTECORVINO, daban a conocer pueblos inmensos del Extremo Oriente, y los dominicos, en el siglo XIV, se establecen así mismo en Persia. Y en seguida los descubrimientos americanos, aunque éstos entran ya dentro de la Edad Moderna.

Edad Moderna.

Los elementos en juego en este siglo de los descubrimientos, que da origen a una nueva Edad, son dos principalmente dentro del ámbito de la Historia de las Religiones: los descubrimientos mismos, con sus consecuencias etnológicas y religiosas, y la Reforma protestante.

Aunque la raíz del movimiento *reformista* era distinto del *humanista* del Renacimiento, pero se aliaron ambos en su desprecio por la Iglesia Romana, cuya autoridad, organización y fomento del culto odiaban. En el aspecto religioso los protestantes se dividieron muy pronto en diversas sectas con diferentes credos y ritos litúrgicos, aunque coincidieran en un determinado número de errores esenciales.

En Inglaterra surgió a su vez el deísmo inglés que, al pasar al continente, adquirió las formas del filosofismo francés y del iluminismo alemán, y que llegó a dominar todo el ambiente de los siglos XVII y XVIII especialmente. Todo ello puede denominarse con el apelativo común de *Racionalismo*, sistema filosófico que rechaza sencillamente todo aquello que no pueda explicarse con las luces de la razón. Ya podemos ver la importancia que este sistema tendría en el campo propio de la Historia de las Religiones. Para ellos únicamente deberían admitirse como

[55] *Ibidem*, p. 115.

verdaderas aquellas doctrinas que son patrimonio de toda la humanidad. Todas las demás no eran más que puras invenciones de los hombres en provecho de unos cuantos nada más, los sacerdotes.

Al escribir en 1624 HERBERT DE CHERBURY su libro sobre la *verdad en cuanto se distingue de la revelación, de lo verosímil, de lo posible y de lo falso*, podemos decir que se había puesto la primera piedra en el nuevo edificio de la Historia de las Religiones. ¿Cómo podría averiguarse cuáles eran las creencias fundamentales de la humanidad si no se investigaban y comparaban con detenimiento las de cada uno de los pueblos? A ello ayudarían notablemente las numerosas relaciones que los misioneros iban enviando desde todos los Continentes del mundo [56].

Los nuevos descubrimentos de América, y la evangelización conjunta de América y Asia bajo el patronato de las dos coronas ibéricas, pondrían a disposición de los eruditos estos materiales que se necesitaban: los escritos y relaciones de BERNARDO DÍAZ DEL CASTILLO y de BERNARDINO DE SAHAGÚN, en el siglo XVI; los de JUAN DE TORQUEMADA, del P. ACOSTA, sobre México y América Central y Meridional; los enviados por los jesuítas, sobre todo de China y la India, en Asia. Todo un mundo de nuevos datos etnográficos venían a renovar frecuentemente la cuestión del origen de las religiones paganas, y provocaba la fundación del método comparativo.

Por una parte la Historia de las Religiones va enriqueciéndose con tantas descripciones de religiones paganas y primitivas; y por otra los estudiosos del Renacimiento iban revalorizando con celo y entusiasmo los valores del mundo antiguo con sus cultos, sus dioses y sus leyendas. Luego las polémicas agrias entre católicos y protestantes provocan a su vez diversos estudios en los que se enfrentan, en una comparación apasionada, las dos religiones. En este espíritu y ambiente nacieron las obras de SELDON, *De Diis Syriis* (Londres, 1617), sobre tema orientalista; de JOHN SPENCER, *Histoire critique des dogmes depuis Adam jusqu'a Jésus-Christ* (1704).

Siglo XVIII.

Este siglo marca un hito importante en la Historia de las Religiones; es, por lo demás, el siglo del iluminismo, de la noción del progreso, que prepara el terreno a las diversas teorías del evolucionismo. Esto en Europa, porque en los territorios de misión se sigue otro camino. La comparación de las religiones de aquellos pueblos salvajes, con los documentos sobre las religiones antiguas, puestas al día por los documentos escritos y arquitectónicos de la arqueología prehistórica, plantea la cuestión del origen de las religiones con unos datos y términos nuevos.

Son importantes en este terreno las contribuciones de misioneros como los Padres LEJEUNE, CHARLEVOIX, LAFITEAU, la colección de las *Let-*

[56] ZUNZUNEGUI, l. c., pp. 12-13.

eres édificantes, de los Jesuitas, etc., obras que contienen una multitud de datos y observaciones sobre los pueblos del Nuevo Mundo. La explicación provocada por estos hechos en los espíritus cultos, como era el del P. LAFITEAU, S. J., suscitaba comparaciones con las civilizaciones antiguas y con el Antiguo Testamento. Es significativo el título de la obra de LAFITEAU: *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* [57], donde concluye que el fundamento de la religión de los salvajes en América era el mismo que el de los bárbaros que ocuparon Grecia en los primeros tiempos y se extendieron luego por Asia... Y el mismo que el que sirvió luego de fundamento a toda la mitología pagana y a las fábulas de los griegos [58].

Con los misioneros de América rivalizaron en aportaciones interesantísimas los de la India, el Japón y China, todo a lo largo de los siglos XVII y XVIII, acuciados especialmente por la controversia de los ritos. Por desgracia, esta gloriosa tradición hubo de interrumpirse durante algún tiempo. La supresión de la Compañía de Jesús, a mediados del XVIII, y las persecuciones de las demás Ordenes religiosas durante la Revolución Francesa, y sus consecuencias, retiraron del campo misional a tan valiosos puntales de la ciencia.

En 1760 publica DE BROSSES su obra *Du culte des dieux fétiches*, donde apela a una observación objetiva, aunque dando a estas prácticas bárbaras una explicación psicológica; y en 1795, el polígrafo francés DUPUIS compiló una enorme colección, en la cual comparaba todas las religiones entonces conocidas, para referir su origen común al culto de los astros [59].

Comienzos del siglo XIX.

Varios fueron los factores que se aunaron para dar un mayor interés al estudio comparado de las religiones, al comenzar este siglo XIX, que había de dar derecho de ciudadanía a la nueva ciencia; un factor *lingüístico*, un factor *crítico* y un factor *filosófico*.

En el orden *lingüístico* una serie de éxitos sensacionales obtenidos en este terreno, fomentaron una verdadera fiebre de investigaciones. En primer lugar, el descubrimiento de la clave de los estudios iranios. Por algunos misioneros se conocía ya la existencia de ciertos libros sagrados de la religión de los persas en la India. BOURNOUF, en su Comentario sobre el Yasna (1833-1835), dio con la clave de la traducción de lenguas desconocidas, y por lo tanto con la fiel interpretación de todos estos libros sagrados [60].

---

[57] LAFITEAU, S. J., *Moeurs des Sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, 1724.

[58] BROS A. MONS., en «Brillant», p. 117.

[59] DUPUIS F., *De l'origine de tous les cultes*, 3 vols., París, 1795. Más tarde la escuela pambabilonística alemana de H. WINKLER, A. JEREMÍAS, etc., volvería a insistir en la Astrología, como forma original de toda religión humana.

[60] ZUNZUNEGUI, p. 16.

Al mismo tiempo casi, se operaba una revolución en el estudio del *sánscrito* y del *pali*, en que habían sido escritos los libros budistas y védicos. Es verdad que el sánscrito era ya conocido, como los libros persas, desde antiguo, por trabajos de los misioneros, sobre todo a partir del P. Roberto de Nóbili, S. J.; pero la atención que se le prestó a esos estudios había sido hasta entonces muy escasa. Intervino ahora el ilustre lingüista Alejandro Hamilton, que hubo de permanecer en Francia largo tiempo, impedido de volver a Calcuta, a causa de las guerras napoleónicas. Sus conocimientos lingüistas dieron a conocer en Occidente la importancia del sánscrito para un estudio comparado en el campo religioso. Comenzaba una nueva rama que había de ser un gran auxilio para el estudio de las religiones, la *Filología*.

Otro de los sensacionales descubrimientos de esta época fue el de la literatura jeroglífica egipcia. El hallazgo de la piedra *Rossetta* por los soldados de Napoleón, puso en manos de Champollion uno de los mejores instrumentos para la identificación y comprensión adecuada de toda una gran cultura.

Una cosa parecida ocurrió en las arcaicas civilizaciones de Asiria y Babilonia. Las excavaciones llevadas a cabo por diversas naciones, descubrieron, entre importantes restos de civilización, una riquísima serie de tabletas de ladrillo cocido, que presentaban escritos con caracteres cuneiformes, en un principio al parecer indescifrables. Los esfuerzos de Rawlinson y Oppert dieron con la clave que abrió las puertas al conocimiento de una nueva civilización y cultura religiosa.

Esto por lo que respecta a las civilizaciones y culturas orientales. Por el mismo tiempo se hacían investigaciones parecidas sobre la primitiva civilización propia europea, para poderla comparar mejor con las antiguas del Oriente. Es el fin que se propusieron los *folkloristas*, tales como Nieyroup, Müller, Grimm, Goenes, etc., que tomaron como materia de estudio las tradiciones populares de Irlanda, Suecia, Finlandia, Rusia, Bohemia, Alemania, etc., dándose cuenta del caudal de ciencias y ritos, cuya memoria todavía se conserva, y que presentaban extrañas semejanzas con las de la antigua Grecia, Roma, y aun de la India [61].

En el orden *crítico*, la renovación de los estudios clásicos por una parte, y por otra la adopción de un método *crítico* más depurado (control, comparación de hechos, publicaciones de textos y monumentos antiguos), prepararon elementos a una ciencia nueva, autónoma, que favoreciera igualmente la filosofía sentimentalista y la idea del *llegar a ser* llamada más tarde *evolucionismo*. Muchos espíritus vinieron efectivamente a considerar todas las religiones como formas progresivas de un sentimiento religioso único, que estas formas encarnan a su tiempo, según las necesidades y grado de cultura de los diferentes pueblos. Por su parte, los católicos tradicionalistas Bonald, Lammenais, Bonnetty, etc., por razones bien diferentes, indagaban ávidamente en todos los pueblos

[61] *Ibidem*, p. 16.

y en todos los tiempos, los vestigios de la *Revelación primitiva* [62]. Semejantes movimientos de ideas, favorecidos por los progresos inmensos obrados en el conocimiento de los pueblos antiguos por obra de la arqueología y de la filología, disponían a la constitución de la nueva ciencia, cuyo objeto iba a ser el estudio comparado de las diversas religiones [63].

Por fin, en el orden *filosófico*, la Historia de las Religiones quedaba implicada también en los grandes sistemas filosóficos: HERDER, JACOBI, SCHELLING, SCHLEIERMACHER, etc., intentaban explicar el origen y desarrollo de la Religión apoyándose en las experiencias íntimas. LESSING, KANT y FICHTE la consideraban como un postulado de la razón práctica; y HEGEL le daba un puesto en su dialéctica del perpetuo *devenir*. Establece un cuadro de las religiones, y la concibe como la historia de un Dios que va tomando cada vez conciencia más neta de sí mismo en el alma humana. Por lo demás, ya conocemos la repercusión de su dialéctica en la doctrina de KARL MARX, que no ve en la Religión más que la expresión de un estado económico. Y así mismo conocemos el sistema positivista de AUGUSTO COMTE, con su teoría de los tres estados, y su abocación definitiva a una evolución religiosa: fetichismo, politeísmo y monoteísmo [64]. En su Curso de Filosofía Positiva, publicado entre 1830 y 1842, desarrollaba con amplitud ésta que dio en llamar ley de los tres estados, aplicada también al fenómeno religioso. Para él la humanidad había pasado por un primer estado *teológico*, en el que todos los fenómenos de la naturaleza eran explicados por seres misteriosos y sobrenaturales; luego por un estado *metafísico*, en el que los explicaba con abstracciones; finalmente un tercer estado *positivo*, que señalaba la meta del progreso, en el que la humanidad debería contentarse con el conocimiento de lo real, lo cierto, lo útil, lo *positivo*.

Aplicado este principio al estudio de las religiones, habría de inaugurar una nueva época, fecunda en investigaciones concretas, minuciosas, ansiosas de perfección y terminación, aunque saturadas del defecto de limitarse a una simple constatación de hechos. Pero este espíritu positivista fue complementado con el evolucionismo de SPENCER [65]. Pero nos hallamos ya en la misma fundación de la nueva Ciencia Comparada de las Religiones.

Fundación de la nueva ciencia.

Dos fueron los nombres que contribuyeron sobre todo al establecimiento de la nueva ciencia: CORNELIO P. TIELE y MAX MÜLLER, éste en Inglaterra y aquél en Holanda.

---

[62] Véase nuestra obra *Salvación y Paganismo*, Santander, Sal Terrae, 1960, páginas 479-554.

[63] GRANDMAISON, en HUBY, l. c., p. 25.

[64] BROS A. MONS., l. c., en «Brillant», pp. 117-118.

[65] ZUNZUNEGUI, l. c., p. 18.

TIELE era pastor protestante, y después de haber publicado estudios importantes sobre la religión mazdeana (1864) y las religiones comparadas de Mesopotamia y Egipto (1869), dio al fin con el título de Historia de las Religiones, hasta el advenimiento de las religiones universalistas, que vino a ser de hecho el primer Manual de Historia Comparada de las Religiones (1876) [66], que fue pronto traducido a diversas lenguas [67].

En Inglaterra estaba el terreno mejor preparado todavía para el desarrollo de la nueva ciencia: la inmensidad del imperio británico, la riqueza de las colecciones reunidas en la metrópoli, la posesión de las Indias, etc., debían provocar, tarde o temprano, un movimiento en este sentido. Su iniciativa y dirección correspondió en los primeros años a un sabio alemán, FEDERICO MAX MÜLLER. Con él puede decirse verdaderamente que nace la Historia de las Religiones.

Nacido en Dessau, en 1823, discípulo de BOPP en Berlín, y de EUGENIO BOURNOUF en París, fue llamado a Inglaterra por WILSON, que le encargó una misión en la India. Su obra sobre el Rig-Veda (1846-1850) le acreditó como indianista. Luego fue nombrado profesor de la Universidad de Oxford. A una ciencia real unía MAX MÜLLER dotes eminentes de escritor, de organizador y de iniciador. Sus *Ensayos*, ingeniosos y brillantes, reunidos en cuatro series con el título de *Chips from a german woskshop* (virutas de un taller alemán), conquistaron la opinión no sólo de Inglaterra, sino del continente. Pero su mayor servicio prestado a la nueva ciencia fue la colección dirigida por él, y en la que se publicaron en cincuenta volúmenes en inglés con sabias y copiosas introducciones, los libros sagrados del Oriente: *Sacred Books of the East* (Oxford, 1878-1905) [68].

MAX MÜLLER era más bien filólogo y lingüista, sobre todo en el campo del sánscrito, aunque poseía también una amplia cultura y erudición en todos los terrenos de la Historia de las Religiones, con dotes marcadas también, como decíamos antes, de escritor. Sus estudios de Filología comparada, de Arqueología, de Epigrafía, orientaban los espíritus hacia unas investigaciones precisas. No nos detenemos ahora en describir las características de su teoría y escuela filológica, que haremos en seguida más detenidamente, para seguir por el momento con la proliferación de eruditos dedicados desde esta época hasta nuestros tiempos en el campo de la Historia Comparada de las Religiones.

En Inglaterra iba ganando terreno y amigos el nuevo movimiento iniciado por MAX MÜLLER, que inauguraba sus lecciones en 1878. Por aquel mismo tiempo el escocés M. GIFFORD fundaba por testamento cua-

---

[66] TIELE, *Geschiedenis van den godsdienst*, Amsterdam, 1876.

[67] Traducido al francés en 1880 por MAURICE VERNES, al alemán por M. GEBRICH; en alemán también por T. WEBER en tercera edición preparada por N. SÖDERBLOM, Obispo luterano de Upsala. El mismo TIELE fue el primer titular de la Cátedra de Historia de las Religiones, desde 1877 en la Universidad de Leyden. Cfr. GRANDMAISON, l. c., en *Christus*, de HUBY, p. 26.

[68] GRANDMAISON, *Ibidem*, pp. 26-27.

tro cátedras de Historia de las Religiones en las Universidades de su país.

En Francia entró la nueva ciencia con más lentitud: los admirables trabajos de Bournouf sobre las religiones indias, y de Rémusat y Estanislao Julián sobre las de China, le prepararon indudablemente el camino. En 1876 un rico negociante de Lyon, M. E. Guimet, reunió durante un viaje al Extremo Oriente una magnífica colección de documentos y de objetos referentes a la Religión; enriquecida con nuevos donativos privados, fue reunida en un museo especial, dotado por el Estado. En 1879 fue establecida en la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona, de París, una sección de Ciencias Religiosas, sección que cuenta hoy con más de quince cátedras, sin contar las que fueron fundándose después en otras Universidades del país para la enseñanza *comparada* de las religiones.

En Alemania tardó algo más la fundación de estas cátedras especiales, y lo mismo la publicación de libros similares. El Manual de lengua alemana, de Chantepie de la Saussaye, el más conocido de su tiempo [69], no contaba en sus primeras ediciones, entre unos diez colaboradores, más que dos alemanes [70].

En adelante la nueva ciencia sería estudiada prevalentemente por sabios alemanes, como Th. Noeldeke, J. Goldziher, F. Von Richthofen, I. H. Plat, H. Brugsch, A. Erman, H. Oldemberg, G. Bühler, Roth, Spiegel, Preller, W. Roscher, E. Rodhe y G. Wissowa, por no citar más que unos cuantos nombres [71].

En otros países de Europa las cátedras se fundan, a partir de 1884 en Bruselas, con Goblet d'Alviella; en 1886 en Roma, con B. Labanca, etc.

Los católicos, aunque no entraron en un principio en la liza por falta de hombres y recursos, pero tampoco quedaron inactivos. Algo trabajaron Augusto Nicolás, con sus *Estudios filosóficos*, y en Inglaterra el Cardenal Newman. En 1880 la inteligente iniciativa del abate De Broglie abría en el Instituto Católico de París un curso regular de Historia de las Religiones, que se adelantaba en algunos meses a la inauguración (por Alberto Réville) de la primera cátedra oficial. Pero varias circunstancias, la principal de ellas la muerte de De Broglie, entorpecieron un movimiento tan bien iniciado. Más adelante volverían a intervenir activa y preponderantemente, por obra sobre todo del P. Guillermo Schmidt.

---

[69] Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg im Br., pp. 1887-1889.

[70] En 1925 salía en Tübingen la cuarta edición en dos volúmenes, totalmente renovada bajo la dirección de A. Bertholet y E. Lehmann, que confiaron los diversos capítulos a conocidos especialistas, de modo que del primitivo Manual no viene a quedar ya más que el nombre. Es sin duda el mejor Manual por la amplitud y solidez de la materia. Aunque se echan de menos la religión de Israel y el Cristianismo.

[71] Grandmaison, l. c., en *Christus*, de Huby, p. 28.

Su desarrollo en el siglo XX.

Este siglo se caracteriza por una más o menos consciente reacción contra el positivismo evolucionista (luego estudiaremos las diferentes tendencias y escuelas) de herencia comtiana, que había inspirado la escuela antropológica de Tylor [72]. En 1898 la obra de Lang, revalorizada luego por Schmidt, insistía en la noción de un Ser Supremo entre los pueblos primitivos, un gran Dios, que no había de ser necesariamente alma o espíritu [73].

En el entretanto, ulteriores investigaciones en el campo de las religiones primitivas habían llevado al descubrimiento de otras formas anteriores e independientes de toda noción animista: la idea de una prereligión mágica, defendida ya en 1890 por Frazer [74] y luego por Preuss, Vierkandt y otros; la noción de una fuerza-sustancia divina anterior a la concepción personal de la divinidad, patrocinada por Marett [75]; la concepción del Totetismo como forma elemental de la vida religiosa asociada, sostenida por Durkheim [76]; éste utiliza la idea de un origen totemístico de la religión aun para confirmar su teoría de una neta prevalencia del elemento colectivo sobre el individual en los orígenes y en todo el desarrollo del fenómeno religioso.

La escuela que se llamó sociológica tuvo como órgano particular la revista *L'année sociologique*, fundada en 1896, y numerosos seguidores, sobre todo en Francia; entre los principales, Hubert y Maus [77], y sobre todo Levy-Bruhl [78].

Las diversas escuelas profundizaban uno u otro aspecto de la experiencia religiosa, pero muchas veces caían en el defecto de extraerlo totalmente de la vida histórica, de aislarlo y hacer de él casi el origen único de la compleja experiencia religiosa.

En 1906 se fundaba en Berlín una escuela mitológico-astral, fundida muy pronto en la llamada panbabilonística, cuyos representantes subrayaban por una parte la importancia central del cielo y de los astros en la formación de los mitos, sosteniendo que nada tenían que ver con la fe en las almas y con los sueños y pesadillas, contra lo que sostenían los animistas [79]; y por otra, exagerando manifiestamente la importancia de los contemporáneos descubrimientos asiriológicos, pretendían que el centro de difusión de tal mitología astral, y prácticamente de la Reli-

---

[72] Tylor E. B., *Primitive Culture*, 1871.

[73] Lang A., *The Making of Religion*, 1898.

[74] En su gran obra *Golden Bough*.

[75] Marett R. R., *The Treshold of Religion*, 1909.

[76] Durkheim E., *Les formes élementaires de la vie religieuse*, 1912.

[77] *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1903-1904.

[78] *Les fonctions mentales dans les sociétés inferioures*, 1910, seguido de la *Mentalité primitive*, 1922, y de *L'âme primitive*, 1927.

[79] Lessmann-Hüssing, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, 1908.

gión, habría sido la antiquísima área cultural súmero-acádica de Mesopotamia [80].

Al concepto de una difusión concreta e histórica desde determinados centros o áreas culturales, se une una revalorización o una acentuación de la idea de los grandes dioses primitivos de LANG, como dijimos antes, y una tendencia anti-prelogística y anti-evolucionista, que atribuye al hombre primitivo un raciocinio lógico normal: es la obra y la escuela del conocido etnólogo P. GUILLERMO SCHMIDT, S. V. D., fallecido en 1954. No todos admiten su teoría, claro está, pero eso no quita que el P. SCHMIDT sea una personalidad de primer orden en la Historia de las Religiones y de la Etnología en el último período de estos 50 años, que lo llena todo en el último período con su fecunda actividad, con sus vastos conocimientos lingüísticos y etnológicos, puestos metódica y científicamente al servicio de la ardua teoría del Monoteísmo primitivo [81].

En el período que va entre las dos guerras mundiales, destaca en el campo de los estudios histórico-religiosos la personalidad de un erudito italiano, R. PETTAZZONI, nacido en 1883. En 1921 publicaba su obra *La religione della Grecia antica* [82] con la intención de demostrar la historia de una determinada religión en relación con el desenvolvimiento de los demás aspectos de la civilización [83].

Se le ha tachado de *evolucionista*, pero él ha querido demostrar en sus diversas obras que el Monoteísmo verdadero nace no por evolución precisamente, sino como reacción revolucionaria consciente a un Politeísmo precedente, y va sobre todo unido a un personaje fundador-profeta, como por ejemplo MOISÉS, ZARATUSTRA o MAHOMA. Esta postura lo enzarzó en una polémica con los partidarios del Monoteísmo primitivo que defiende la escuela cultural histórica de SCHMIDT. En esta polémica expuso ideas nuevas, que vienen a constituir una escuela petazzoniana sobre el origen de los grandes dioses primitivos por una percepción mítica del cielo y de sus fenómenos, teoría expuesta ya en su obra sobre Dios, citada antes [84], y confirmada luego con mayor precisión y nuevos argumentos en su obra *L'onniscienza di Dio*, publicada en Torino el año 1955 [85].

También en Italia ha sobresalido el sacerdote católico NICOLÁS TUR-

---

[80] WINCKLER H., *Babylonische Geisteskultur*, 1907; JEREMÍAS A., *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913; STUCKEN E., *Astralmythen*, 1901-1907. Cfr. BAUSANI A., *La Storia delle Religioni negli ultimi cinquant'anni*, en «Scientia», 1957, p. 32, a quien estamos siguiendo en este resumen; su artículo se extiende en la citada revista de la pág. 31 a la pág. 37.

[81] Este cálido elogio se lo tributa BAUSANI en el artículo citado, p. 32.

[82] Reeditada en Torino el año 1953 y en francés en París ese mismo año.

[83] Entre sus otros estudios pueden citarse: *La Religione di Zaratustra*, 1920, sobre la religión iránica; *La Mitologia giaponese*, 1929, sobre el Japón; *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo*, 1922, y *La Confessione dei peccati*, 1929-1935, trabajos sumamente apreciados por los especialistas.

[84] *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo*, 1922.

[85] BAUSANI, l. c., p. 33.

CHI, nacido en 1882, partidario decidido del método historicista; estudió la religión greco-romana [86], pero quizás le haya dado más fama su Manual de Historia de las Religiones, publicado en primera edición el año 1912, y reeditado con más amplitud y totalmente renovado, con estupendas ilustraciones, en 1954 [87].

PESTOLAZZI ha prestado una buena contribución al estudio de los varios aspectos del problema de las grandes diosas telúrico-lunares en el mundo mediterráneo pre-ario. Aún podrían citarse algunos más, italianos contemporáneos, como BUONAIUTI, OMODEO, SALVATORELLI y PINCHERLEE, etc., que tienen buenos estudios sobre la Historia del Cristianismo; NALLINO, GUIDI y LEVI DELLA VIDA, sobre Islamismo; y G. TUCCI, con sus notables estudios sobre las religiones índicas y extremo-orientales.

La investigación italiana era preponderantemente histórica. Otros siguieron una tendencia más bien *psicológica*. En esta tendencia hay que colocar a R. OTTO, con su obra *Das Heilige* [88], y a los vetero-católicos F. HEILER, con su *Das Gebet*, del año 1918, y J. W. HAUER, con su *Die Religionem*, de 1923.

Hemos expuesto antes las relaciones y las diferencias entre la Historia de la Religión y la Psicología de la Religión, que pueden tenerse como dos ramas distintas, aunque complementarias y afines. Dimos también su correspondiente bibliografía, a la que pudiera añadirse la famosa obra de FREUD, *Totem und Tabu* (1913), y de JUNG, *Psychologie und Religion* (1934). Pueden unírsele, entre los modernos, el italiano A. BRELICH, encargado de Historia de las Religiones en la Universidad de Roma, el francés CORBÍN, con sus estudios sobre la gnosis iránica e islámica, de fuerte espíritu anti-historicista, aunque de gran erudición filológica; M. ELIADE, rumano de origen, pero residente en París [89], y el orientalista italiano G. TUCCI, que tiene algunos estudios sobre la moderna psicología de lo profundo (1949).

Otra tendencia actual es de carácter *fenomenológico*, inspirada en corrientes huserlianas y diltheianas, y que trata de emancipar estos estudios histórico-religiosos de la Historia. De ella decía no hace mucho PETTAZZONI que es la innovación más importante realizada en el campo de estos estudios en el curso de este último medio siglo [90]. Esta tendencia va ligada sobre todo al erudito holandés G. VAN DER LEEUW [91],

---

[86] *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, 1923. *Le Religione di Roma*, 1939.

[87] *Storia delle Religioni*, Firenze, Sansoni, 1954, dos volúmenes; y el P. TACHI-VENTURI PEDRO, S. J., con su obra en colaboración *Storia delle Religioni*, publicada en 1934.

[88] Breslau, 1917. Traducción italiana por BUONAIUTI, Bolonia, 1926.

[89] Suyo es, por ejemplo, *Traité d'Histoire des Religions*, 1949.

[90] Cfr. *Numen*, 1954, p. 4.

[91] VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 1933.

quien aun sin negar la importancia de la Historia, quiere defender la posibilidad de una *fenomenología religiosa* como ciencia totalmente independiente de la *historia religiosa*. Dentro de esta tendencia pueden entrar el obispo luterano sueco de Upsala, NATAN SÖDERBLON [92], aunque podría quedar también clasificado entre los emocionalistas de R. OTTO; luego NILSON, WIKANDER, WIDENGREN [93], RINGGREN y algunos otros, como el holandés G. S. BLECKER.

En los países anglosajones dominan también por lo común las tendencias pragmatistas, empiristas y fenomenológicas; de comienzo del siglo es la famosa obra de JAMES, Variedades de la experiencia religiosa [94]; manualistas conocidos, como FOOT MOORE, y eruditos como JASTROW y LOWIE, seguidos de numerosos partidarios, profesores de Religión Comparada, sobre todo en las facultades teológicas protestantes. De este mundo anglosajón es la conocida *Encyclopedia of Religion and Ethics*, dirigida por J. HANSTINGS, en trece volúmenes [95], inspirada en un equilibrado eclecticismo y bastante útil como fuente de información [96].

Entre los más recientes de Alemania pueden citarse el indólogo y manualista GLASENAPP [97] y la gran Enciclopedia histórico-religiosa publicada en Tubinga: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [98].

En Francia es de estos últimos años la gran Historia General de las Religiones, dirigida por MÁXIMO GORCE y RAÚL MORTIER, en cinco grandes volúmenes [99], la dirigida por MAURICE BRILLANT y RENÉ AIGRAIN [100], y el conocido Estudio Comparado de las Religiones, del P. PINARD DELLA BOULLAYE, S. J. [101].

Si queremos dar un resumen de las diversas corrientes o tendencias de este siglo, podemos decir que sobresalen tres tendencias generales.

1) La *historicista*, que domina sobre todo en Italia, y está en franca oposición contra las demás; 2) las anti-historicistas o a-historicistas, dominadas sobre todo por la psicología de lo profundo, de JUNG, y por la fenomenología, de HUSSERL, que están ampliamente difundidas en países de cultura protestante, en los que si bien un laicismo mayor ha permitido la existencia de un interés más difundido y sin prejuicios para

---

92 Obras suyas son *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, y *Einführung in die Religionsgeschichte*, 1920, etc.

93 *Religionens värld: el mundo de la religión*, 1953, la segunda edición.

94 JAMES, *Varieties of Religious Experience*, Gilfford Lecture, 1901-1902.

95 Edimburgo, 1908-1923.

96 BAUSANI, l. c., p. 35.

97 *Die fünf grossen Religionen*, 1951.

98 Son 5 volúmenes. Segunda edición, Tübingen, 1926-1932.

99 *Histoire Générale des Religions*, París, 1958, Librairie Aristide Quillet.

100 *Histoire des Religions*, París, Bloud et Gay, 1953, 5 vols. también.

101 París, 1922, dos volúmenes.

la Historia de las Religiones, pero ha promovido a veces también una mayor confusión entre Historia de las Religiones y Teología; 3) finalmente, la batalladora y aferrada escuela prevalentemente católica del *Monoteismo Primitivo*, que aprovecha la Historia y el método histórico para remontarse luego a una metafísica basada en la revelación, pero que se ha mostrado capaz también de interesantes modificaciones en el pensamiento de su erudito y celoso fundador [102].

Para completar esta visión panorámica en lo que va de siglo, podemos añadir algunos datos. En 1950 se fundó en Amsterdam, y en 1955 se trasladó a París una Asociación Internacional de Historia de las Religiones presidida por PETTAZZONI, y con el holandés BLECKER como secretario. Queda abierta a todas las tendencias y tiene como órgano difusor la revista *Numen*. Tiene representaciones en algunas naciones, y desde 1952 viene publicando, bajo la dirección de BLECKER, una bibliografía internacional de Historia de las Religiones. En Italia se publica desde 1925 la colección *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, y en la que colaboran los más especialistas etnólogos italianos. Existe además otra colección con el nombre de *Ricerche Religiose* —luego *Religio*—. En Francia se publican: *Revue de l'Histoire des Religions*, desde 1880, en París; *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, protestante, en Estrasburgo, y *Archives de sociologie des Religions*, en París, desde 1956. En Alemania las revistas: *Archiv für Religionswissenschaft* (1893-1943), y *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, desde 1945, y *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenscthaft*, órgano de las Misiones Católicas. Congresos de Historia de las Religiones se han tenido en Estocolmo (1898), en París (1900), Basilea (1904), Oxford (1908), Leyden (1920), Lund (1929), Bruselas (1939), Amsterdam (1950) y Roma (1955). Más adelante daremos una más amplia reseña bibliográfica.

LAS DIVERSAS ESCUELAS Y TENDENCIAS.

Quedan avanzadas ya algunas ideas sobre este punto particular, pero nos proponemos estudiarlo aquí un poco más detenidamente.

---

[102] BAUSANI, l. c., p. 36.

1) *Escuela filológica de Max Müller.*

La primera escuela que debe consignarse es la *filológica* o *naturista*, debida al fundador de la nueva ciencia, F. Max Müller. Se llama *filológica* porque sus autores sacan de la filología indoeuropea, tan en boga en su tiempo, los argumentos conducentes para explicar la etimología de los dioses y por ella deducir su génesis; o también *naturista*, porque dicha génesis va referida siempre a la naturaleza y a sus fenómenos. Esta escuela, mediante la síntesis permitida por las semejanzas de raíz, aproxima los dioses de las distintas religiones y viene a constituir así un panteón de divinidades indoerupeas, en torno a las cuales versaron durante algún tiempo las investigaciones de los doctos. A ella pertenecen, además de Max Müller, Schwarz, E. Bournouf, E. H. Meyer y A. Kuhn.

Sin duda el más representativo de todos es Max Müller, para quien las figuras del mito nacen de un espontáneo proceso personificador del propio entendimiento, que ha terminado por dar el valor de otras tantas personas a los adjetivos calificativos con que en un principo se individuaban las cosas; al cielo, por ejemplo, se le llamaba el *brillante:* el adjetivo, pues, pasa a substantivo personificado; y estas forjadas personas, según sus afinidades de significado, se aproximan entre sí, se agrupan en grados de parentesco, vienen a ser sujetos de acción, tanto más personales e independientes cuanto más se ha olvidado su anterior significado, y terminan por constituir un verdadero y propio panteón. Los dioses, por lo tanto, no son *realidad*, no son más que una ficción: *numina* = *nomina*, y la Mitología no es más que una enfermedad del lenguaje. De este mundo mítico surge la religión, cuando el hombre, después de haber personificado las fuerzas de la naturaleza, siente que más allá de lo que él ve y que se le presenta como algo ilimitado, existe todo otro mundo no visible e ilimitado, infinito [103].

Su método, pues, consiste en aplicar los principios de la Filología a los datos que se van aportando. En su teoría de la religión propugna, como hecho primero y primordial, una directa e inmediata percepción del Infinito; no profesa, por tanto, ni el monoteísmo, ni el panteísmo, sino el *enoteísmo*, o sea, el culto principal a un dios sobre los demás, aun cuando este dios no sea siempre el mismo, sino que vaya siendo reemplazado por otros en sucesión.

De ahí procede la Mitología como una excrecencia del sentimiento religioso, causada por la enfermedad de las lenguas, producida a su vez por los sinónimos, los nombres masculinos y femeninos, los *nomina*, que llegan a identificarse con los *numina*. Especialmente los sufijos de los géneros gramaticales contribuyeron a la personificación de los dioses [104].

---

[103] Turchi, o. c., p. 4.

[104] Negre, S. J., *El Estudio de la Religión Comparada*, en «Hechos y Dichos», 1946, p. 525.

MAX MÜLLER no quiere admitir una revelación primitiva exterior, pero sí una revelación interior indeterminada al comienzo de la evolución religiosa, una influencia de lo infinito sobre el alma, que, sin embargo, más tarde casi suprime o materializa [105].

Quien quiera ver una amplia exposición y refutación de esta teoria, vea a PINARD DE LA BOULLAYE en su Estudio Comparado de las Religiones, donde lo hace con todo detenimiento [106].

Es innegable, en verdad, que esta escuela filológica, con su intuición de la percepción personificadora, ha ofrecido la clave para la explicación de la Mitología; pero en muchos casos aparece como *arbitraria*, porque muchas veces se ha dado diversa explicación al mismo epíteto; por ejemplo, A KHUN veía siempre el *fuego* donde MAX MÜLLER veía el *sol* [107]. Este autor (1812-1881) es un lingüista y mitologista que puede considerarse, después de MAX MÜLLER, como el segundo fundador de los estudios de Mitología comparada. Es además *incierta*, porque muchas de las etimologías no han resultado atendibles. Y es finalmente *insuficiente*, porque se basa casi exclusivamente en documentos literarios de los pueblos indo-europeos, entre los cuales el pensamiento y la práctica religiosa habían tomado ya un desarrollo notable [108].

Por otro lado, tampoco hay razón para derivar la Mitología de los sufijos de los géneros, porque la Mitología se encuentra en idiomas que carecen de genero. El *enoteísmo* que propugna es un habilidoso medio de explicación para evitar el dilema entre el monoteísmo y el politeísmo; es un fenómeno aislado, y aun en las más altas culturas recientes [109].

Desde el punto de vista *filosófico* presenta todos los inconvenientes del agnosticismo, y desde el punto de vista de Historia de las Religiones, a primera vista se ve que su campo de investigación se reduce al mundo indo-europeo, y sus instrumentos de trabajo a la filología [110].

Esta teoria, además, degenera en indiferentismo, para acabar en el excepticismo o en una forma de panteísmo fideista. Se dio como fracasada con el descubrimiento de los pueblos y religiones primitivas, ya que se basaba casi exclusivamente en los pueblos de la India [111]. MAX MÜLLER sobrevivió a su fama; vivió lo suficiente para ver el casi completo derrumbamiento de su teoría mitológica de la naturaleza ante los ataques, especialmente de la animística, de TYLOR y LANG. Pero al menos le quedará el mérito de haber proporcionado al estudio de las religiones un método que, utilizado dentro de sus justos límites y con las debidas cautelas, podrá ser sumamente beneficioso [112].

---

105 SCHMIDT, *Manual*, 55.

106 Véase el tomo II, pp. 149-186, o el P. SCHMIDT en su *Manual*, pp. 47-67.

107 KUHN, *Die Herabkunft der Feuers und des Göttertranks*, Berlín, 1859.

108 TURCHI, o. c., p. 5.

109 SCHMIDT, *Manual*, p. 56.

110 ZUNZUNEGUI, l. c., p. 18.

111 NEGRE, l. c., p. 525.

112 ZUNZUNEGUI, l. c., p. 18. La contribución de MAX MÜLLER a la Historia de las Religiones es muy copiosa, aunque su punto de vista ultra filológico está ya

2) *Escuela animista de Lubbock, Tylor y Spencer.*

En el entretanto habían sido publicadas las obras de Boucher de Perthes sobre las ciencias paletnológicas, y de Darwin sobre el evolucionismo, que enseñaban a buscar en los más humildes estratos de la materia y de la vida el origen y la causa de desarrollos ulteriores. Así vino a surgir la escuela de etnólogos y antropólogos, que dirigieron sus investigaciones sobre todo a los pueblos salvajes, examinando sus vidas y sus creencias religiosas, comparándolas y clasificándolas, ofreciendo finalmente un como esquema de los varios estadios que el espíritu humano habría ido atravesando para llegar desde los orígenes más humildes hasta los más altos grados de religiosidad [113].

El primero en el tiempo entre estos nuevos investigadores fue Lubbock, aunque el verdadero fundador propiamente de esta escuela antropológica fue Edward Burnet Tylor [114]. Evolucionista convencido, afirma que en el estadio más bajo de la religiosidad humana, correspondiente a un estado inferior de la cultura, se encuentra una forma de religión, que llamó él con un nombre que halló fortuna, de *animismo*, y que consiste por parte de los primitivos en *animar*, mediante diversos espíritus, los objetos, *reales* o *imaginarios*, que su voluble fantasía encuentra y adora.

Se llama esta escuela *antropológica* porque, en lugar de sus estudios sobre la Filología comparada, los realiza sobre las mismas culturas vivas de los pueblos menos civilizados, que se supone representan el estadio primitivo de la humanidad. Es el mismo hombre el estudiado en sus creencias, en sus ritos y en sus costumbres.

Los personajes más representativos son, como hemos dicho, Juan Lubbock y Eduardo Tylor, a los que pudiera añadirse también Herberto Spencer.

Lubbock afirmaba, apoyándose en testimonios de pueblos que creyó él desprovistos de religión, que en un principio reinó el *ateísmo;* luego vino el *fetichismo*, época en la que el hombre creyó poder forzar a la divinidad a cumplir sus deseos; de ahí pasó a la adoración de la *naturaleza*, que la creyó *animada;* más tarde vino el *chamanismo*, cuando se creía que solamente determinadas personas dotadas de ciertas cualidades podían ponerse en contacto con la divinidad; de ahí la *idolatría*, que representa a las divinidades por medio de ídolos; y por fin, se llegó

---

sobrepasado. Pueden citarse sus obras: *Introduction to the science of Religions*, 1873; *Hibbert lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*, 1878; además véase, Lehmann E., *Max Müller fondateur de l'histoire des religions*, SMSR., 1928, p. 298; Bounouf Emile, *La science des religions*, libro característico porque es la primera síntesis de esta materia a la luz del punto filológico; Meyer E. H., *Indogermanische Mythen*, Berlín, 1883-1887, etc.

[113] Turchi, o. c., p. 5.

[114] Véase una amplia exposición de su teoría por ej. en Schmidt, *Manual*, pp. 85-99. o en Pinard de la Boullaye, o. c., t. II, pp. 187-282.

al *monoteísmo*, expresión más culta de la religión. Quedaban claros los diversos estadios del caminar religioso del hombre hacia la divinidad [115].

Tylor rechazó inmediatamente esta opinión, que admite la existencia de pueblos sin religión. El equívoco provenía, según él, de que los testigos que habían sido escuchados se habían hecho una idea excesivamente alta de lo que es la Religión. Si ésta puede resumirse diciendo que es la creencia en los seres espirituales, hay que afirmar que el *animismo* es el fundamento de toda religión.

Spencer enseñaba doctrinas parecidas; pero con la diferencia de que pone el origen del fenómeno religioso en el deseo de aplacar a los espíritus de los antepasados y de agradarles. Las teorías de Lubbock y Spencer no tuvieron gran aceptación, y en cambio quedó durante mucho tiempo como una teoría de actualidad la teoría *animista* de Tylor.

En parte se apoyaba también en las relaciones de exploradores y misioneros, que insistían en el hecho de que los primitivos manifestaban una mentalidad especial, mediante la cual *animaban* o daban vida a toda la naturaleza y a todos los seres. En ellos todo: el sueño, los sueños, las visiones, manifestaban al primitivo la existencia de un alma independiente y que sobrevivía después de la muerte [116].

Esta forma rudimentaria de religiosidad nace, según esto, de la fantasía ágil, ingenua y naturalmente creadora del primitivo, como consecuencia principalmante de estos fenómenos:

1) del *sueño*, durante el cual el espíritu parece estar separado del cuerpo, que queda inerte, y emigrar a regiones lejanas donde se encuentra casualmente con seres conocidos y desconocidos;

2) de la *enfermedad*, que excita al individuo hasta el punto de hacerlo creer que ha penetrado en él un espíritu, haciéndolo hablar y obrar a su antojo (un éxtasis casi de sobreexcitación mental), o que ha penetrado en una determinada parte del cuerpo, de la que es necesario arrojarlo para recuperar la salud;

3) de la *muerte*, por la que, mientras el cuerpo queda yerto y frío, el espíritu se encamina ciertamente hacia aquellas regiones misteriosas tantas veces entrevistas durante el sueño, y puede tomar formas extrañas, aparecerse a los hombres y hablar con ellos durante el sueño.

Precisamente aquí puede tener origen el culto a los antepasados, a los *Manes*, tanto de la familia como de la tribu, los cuales siguen habitando el lugar donde vivieron, o siguen las emigraciones de sus parientes y permanecen en los sitios y lugares que frecuentan ellos. En este culto veían el origen de la Religión, primero Spencer y luego Grant. Una resurrección de la antigua concepción evhemerística, porque los dioses vendrían a ser los antepasados divinizados [117].

---

[115] Zunzunegui, l. c., p. 19.

[116] Bros A. Mons., *Aperçu historique*, en «Brillant», l. c., 118; Bros A., *La Religion des peuples non civilisés*, París, 1907. *Animisme*, pp. 31-66.

[117] Réville A., *La nouvelle théorie évhémeriste de Spencer*, en «Revue d'Histoire des Religions», diciembre 1901.

Pero no podía quedarse aquí la evolución: Dado este concepto de los espíritus, seres invisibles, inaprehensibles, que pueden introducirse en todas partes, especialmente en los lugares queridos u odiados por los vivos, la *animación* tenía que ser aplicada también a los objetos que les rodeaban, muy particularmente árboles y piedras, de una u otra forma, dignas de veneración por un motivo cualquiera.

De aquí a la *animación* de toda la naturaleza en sus manifestaciones más grandiosas, no había más que un paso, y así tuvieron origen los espíritus de los ríos, de las montañas, de las fuentes, de los fenómenos naturales y de los bosques [118].

Si quisiéramos fijar con más exactitud los diversos estadios de esta evolución, podríamos determinarla así:

1) Diversos fenómenos biológicos, como el sueño, el éxtasis, las enfermedades, la muerte, despiertan en el primitivo la idea de un espíritu, el cual puede abandonar el cuerpo en que habita; los sueños y las visiones no sólo refuerzan esta idea; sino que contribuyen a concebir este espíritu como un ser en sí; tal es el origen del alma.

2) El espíritu de los muertos se aparece en los sueños, en las alucinaciones, en las visiones; de donde viene a originarse el concepto de la supervivencia del alma después de la muerte, y se presenta la hipótesis de una sensación en el más allá. El culto de los antepasados ha contribuido también a formar el concepto de espíritu puro.

3) Primero se atribuyó este principio a solo el alma del hombre; luego también a los animales, a las plantas y a todos los seres, de modo que el primitivo viene a concebir a todos los demás seres como semejantes a sí mismo.

4) Los espíritus pueden tomar posesión de cuerpos que no les pertenecen a ellos; en esto encuentra el primitivo una explicación a fenómenos misteriosos, como la obsesión, la enfermedad y la muerte. Hasta este punto falta todo concepto ético; pero ya está clara la idea de espíritus buenos y malos; por eso es necesario hacerse propicios a aquellos que pueden causar algún daño. Así viene a originarse el fetichismo y la idolatría.

5) El concepto de espíritu bueno va ganando siempre en extensión, y mientras que en un principio sólo se rendía adoración a seres particulares, luego se generaliza más, y comienzan a considerarse también las divinidades de la naturaleza: el sol, la luna, el fuego, el mar, el viento, las especies animales. Estamos en el comienzo de una filosofía de la naturaleza, que llega a su desarrollo en los pueblos arios del Oriente, en Grecia y en Roma.

6) Poco a poco va destacándose una divinidad sobre las otras: no se ha llegado aún al monoteísmo, el cual, lo mismo que el panteísmo, no es un producto de las sociedades primitivas. Al monoteísmo llega un

---

[118] TURCHI, o. c., p. 6

pueblo determinado por diversos caminos: una divinidad cualquiera consigue una primacía absoluta sobre las demás; o como consecuencia de un cambio político, se forma por analogía un panteón monárquico en el cielo, con un rey y sus vasallos, bajo el modelo de los regímenes políticos terrenos; o también se concibe un universo en el cual domina y vive en todas partes una divinidad que viene a ser como el alma del mundo.

7) Esta última idea puede llevar a dos concepciones diametralmente opuestas: una concentra en la divinidad todos los bienes y todas las perfecciones de las divinidades politeístas; en la otra asume la divinidad un color pálido, nebuloso, indiferente; queda muy alta para escuchar las oraciones de los hombres.

Según esta explicación no se han de explicar las nociones subidas de la divinidad como residuos de unas ideas que fueron un tiempo patrimonio común de la humanidad, o como eco permanente de grandes religiones perdidas, o como fruto de importación de una civilización superior; son más bien un producto de la evolución. Tylor admite, pues, la existencia de pueblos que han llegado a la noción de un Ser Supremo por sí mismos, sin la ayuda de culturas superiores. Este concepto elevado es una consecuencia cierta del animismo, y al mismo tiempo efecto de la perfección de las religiones politeístas.

Tylor tenía una mentalidad sintética maravillosa, y por añadidura apoyaba sus afirmaciones en una documentación etnológica de todos los pueblos; documentación que hay que tener en cuenta ciertamente. Tuvo además el mérito de colocar el estudio del origen de la Religión en su justo campo, aunque su esquematización no sigue una crítica cerrada [119].

La escuela de Tylor tuvo una gran influencia en los años siguientes, a pesar de que los trazos históricos de la Religión, tal como él los describe, adolecen de excesivo apriorismo y de falta de método objetivo. Sin embargo, el servicio que prestó al estudio de las religiones con haber acreditado el estudio directo de las civilizaciones, fue verdaderamente inmenso [120].

Desde luego, la teoría tiene conceptos aprovechables. Siendo Dios un ser vivo, toda religión supone un cierto *animismo*, pero no ese animismo que hace reconocer un Dios en la naturaleza animada, sino la apelación de un hombre a una salvación, y a un apoyo de fuerzas superiores. En fin, un estudio profundo de los primitivos actuales, que establece la existencia de una creencia de los pueblos más primitivos en un Ser Supremo, que es el verdadero Dios [121].

Entre los seguidores más cualificados de Tylor pueden recordarse: Spencer, Lang, Frazer, Jevons, Peschel, Ratzel, Tiele, del campo pro-

---

[119] Boccassino Renato, *La Religione dei primitivi*, en Tachi-Venturi, *Storia delle Religioni*, t. I, Torino, 1934, pp. 45-46.

[120] Zunzunegui, l. c., p. 19.

[121] Bros A. Mons., l. c., en «Brillant», p. 119.

piamente animístico; y del campo naturístico, CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE y A. RÉVILLE [122].

3) *La escuela totemística de Reinach y Van Gennep.*

Una nueva concepción, derivación del animismo también, que, sobre todo por obra de S. REINACH, quiere ponerse con un valor absoluto, como el origen de la Religión. Es el *totemismo*. Parece que el primero que sugirió una interpretación totemística de la Mitología, tomándolo de las costumbres de los indios iroqueses, fue el P. LAFITEAU en su obra sobre las costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos [123].

Totem es un palabra usada por algunos indios de la América del Norte, y significa una señal, una familia o una tribu, y señala una clase de objetos materiales, más bien animales que plantas, que viven en el territorio habitado por ellos (de ahí las relaciones constantes entre un grupo humano, territorio y *totem*), con el que cree el salvaje estar en relación particular e íntima, y al que venera por lo tanto con un supersticioso respeto. El *totem*, pues, es una especie animal o vegetal, unida o emparentada con un grupo determinado de hombres, a los que protege, y de los que es tenido incluso como antepasado.

Ya a fines del siglo XVIII habían observado los misioneros franceses la importancia religioso-social que determinadas especies, animales o vegetales, tenían para algunas tribus indias de América. Pero a pesar de esa observación, no habían deducido ninguna consecuencia. Ese paso lo darían algunos eruditos europeos dedicados a la etnología, como ROBERTSON, SMITH, FRAZER, LANG y JEVONS, en Inglaterra; S. REINACH y VAN GENNEP en Francia. Después de algunas exageraciones de pri-

---

[122] Veamos alguna bibliografía de estos autores:

BOUCHER DE PERTHES, *Antiquités celtiques et antidiluviennes*, 3 vols. 1847-1864.

DARWIN C., *On the origin of species by means of natural selection*, 1859. En estas dos obras principales se apoya todo el evolucionismo.

LUBBOCK J., *The origin of civilization and the primitive condition of man*, 1870.

TYLOR tiene como su obra fundamental, *Primitive Culture*, 2 vols., 1872, que es una mina de datos etnográficos. En su quinta edición modificó un poco el capítulo del Totemismo, inclinándose a las ideas de Frazer.

SPENCER H., *Principles of Sociology*, 1876-1882.

LANG A., *Customs and Myth*, 1884; *Modern Mithology*, 1897; *Myth, Ritual and Religion*, 2 vols., 1887, aunque en obras posteriores modificó su teoría.

FRAZER J. G., *The Golden Bough*, London, 1890, que comprende 11 volúmenes, publicados en diversas ocasiones, pero unidos bajo este solo título el año 1913 en la tercera edición de la obra primitiva.

JEVONS F. B., *Introduction to the history of Religion*, London, 1896.

PESCHEL O., *Völkerkunde*, 1897, séptima edición.

RATZEL FR., *Völkerkunde*, 1894, segunda edición.

[123] LAFITEAU, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, París, 1724.

mera hora, FRAZER lo redujo a sus propios límites dentro de su carácter social y religioso [124].

El *totemismo* es ante todo una especie de alianza entre un grupo de hombres y una especie animal o vegetal, y más raramente, mineral. El *totem* ayuda, y aquí se ve su aspecto social: 1) a distinguir dentro del seno de una tribu los pertenecientes al mismo subgrupo o clan; 2) a reforzar entre ellos el vínculo de su solidaridad social, significado externamente por el símbolo totémico, del que, tanto ellos como sus poblados, se sirven como de objeto de adorno.

Esta alianza se concibe: 1) como una relación de descendencia del *totem*, y es la relación más importante; 2) como una relación de fraternidad; 3) como señal reveladora cuando un hombre, por una designación especial llevada a cabo por motivos o circunstancias diversas, queda por toda la vida ligado a su *totem* como a un protector, en cuyo caso se trata de un *totemismo* individual.

De tal dependencia se sigue que el hombre debe a su *totem* un respeto lleno de reverencia, que en la práctica se actualiza en llevar su nombre; en asemejarse en lo posible a él, en cuanto al modo externo del vestido; en la prohibición de matarlo, salvo en casos de extrema necesidad, y entonces anteponiendo la excusa; en la prohibición de comerlo, excepto en el banquete de comunión mágica, rito en el que se inmola y se come comunitariamente el *totem* para obtener la multiplicación de la especie y renovar el pacto de alianza social.

El estrecho vínculo que une a los hombres de un clan totémico con su *totem*, resalta muy especialmente en las circunstancias más solemnes de la vida de cada individuo: su nacimiento, su pubertad y la *iniciación* subsiguiente, por la que entra el joven a formar parte de la tribu, quedando *iniciado* en los misterios religiosos de la misma; en el matrimonio, que tiene una legislación rigurosa dentro del propio *totem*, o en los totems de otros grupos distintos.

Actualmente la cultura totémica está extendida por Oceanía, Africa y ambas Américas, y tiene como privativos varios ritos peculiares: régimen patriarcal, pintura corporal, tatuaje, circuncisión, que es el elemento esencial de la iniciación, insignias totémicas, que en América se presentan en forma de postes, adornados o esculpidos, a la entrada de los poblados, etc. [125].

No parece que tenga una significación propiamente *religiosa*; aunque no todos los autores concuerden en la interpretación totémica, pero hoy se defiende comúnmente que tiene un carácter más bien *mágico* que religioso [126]. Se respeta y se protege el *totem*, pero no se le da culto propiamente religioso, pues ni se le venera, ni se le dirigen oraciones y

---

[124] TURCHI, o. c., p. 7.
[125] *Ibidem*, p. 10.
[126] MONDREGANES, *La obra evangelizadora...*, ME., 1953, n. 11, p. 96.

plegarias; es más bien de carácter *social* y de ámbito no universal, y es más bien propio de pueblos cazadores que se dedican a la gran caza [127].

Falta mucho por explorar todavía en el campo del *totemismo* en cuanto a la moralidad, al culto y a las interferencias entre fenómenos totémicos y otros fenómenos etnológicos, económicos, sociales, intelectuales y emotivos de los respectivos clanes, familias y tribus. El estudio y la observación de los misioneros pueden aportar nuevas contribuciones etnológicas y religiosas en este campo. Con delicada táctica y oportunas declaraciones podrán demostrar las vanas creencias del *totemismo*, praticularmente si no reviste carácter religioso [128].

El propio Frazer, que ha recogido en la vasta literatura ofrecida por exploradores y misioneros los hechos que se relacionan con estas prácticas, ha llegado a la conclusión de que el totemismo no es en grado ninguno religioso, aunque alguna escuela quiere ver en él un hecho religioso inicial, pues quieren encontrar trazas del mismo en las religiones semíticas (Robertson y Smith). Jevons y Salomón Reinach han querido ver totemismo casi en todas partes, y todo culto animal les parece ser una supervivencia del mismo [129]. Freud en cambio da una explicación curiosa del origen del totemismo [130], pues, según él, dependería del que denomina *Complejo de Edipo*. El padre despótico de un pequeño grupo social primitivo fue muerto por sus hijos al serles impedido usar de sus mujeres, y luego comido por los mismos para asimilar su potencia. Arrepentidos del parricidio, dirigieron, por un proceso psíquico inconsciente, a un animal (el animal totem) el nuevo sentimiento de respeto, prohibiendo consiguientemente su occisión, y admitiéndola únicamente como sacrificio de comunión. Esta teoría se basa en presupuestos totalmente falsos, como son: la universalidad del totemismo, la promiscuidad inicial, la prioridad del sacrificio-comunión. Es comúnmente rechazada por los autores [131].

---

[127] Turchi, o. c., p. 11.

[128] Mondreganes, l. c., p. 96.

[129] Bros A. Mons., *Aperçu historique*, en «Brillant», o. c., p. 119, y la *Religion des peuples non civilisés*, pp. 217-244. Como ampliación de bibliografía pueden citarse, además de los Manuales corrientes, como Schmidt, pp. 113-118, a Robertson Smith, *The religion of the Semites*, London, 1889; Frazer J. G., *Totemism*, London, 1887; y *Totemism and Exogamy*, 4 vols., London, 1910; Reinach Salomon, *Cultes, Mythes et Religions*, París, 1905, donde habla también del Totemismo. Van Gennep, *Les principes du totemisme*, en «Religions moeurs et légendes», París, 1908, y *Tabu et Totemisme à Madagascar*, París, 1904; Idem, *L'état actuel du problème totemique*, París, 1920; Falsiral O., *Il Totemismo, et l'animalismo dell'anima*, Napoli, 1941; Haekels, *Zum Totemismus der Afrikanischen Pygmäen. Zeitsch für Ethnologie*, 1951, pp. 157-88.

[130] Véase su obra *Totem und Tabu*, Leipzig, 1913, y Fanner de Alren, *Freud e o Totemismo*, en «Verbum», 1950, pp. 541-556.

[131] Boccassino, en «Tachi-Venturi», t. II, pp. 50-52.

4) *Escuela pre-animística mágica de King.*

Admite en la explicación del origen de la Religión la teoría animística, pero sostiene que, al menos lógicamente, habrá que admitir un estado previo, que puede denominarse *pre-animístico*, y en el que precisamente deberá buscarse el origen de la Religión. Pueden distinguirse varias corrientes. La primera se remonta a J. H. KING, y tuvo como seguidores a FRAZER, MARETT, CLODD, HUBERT y MAUS [132]. Esta corriente describe la *magia* como la primera forma religiosa del pensamiento humano, entendiendo como magia, en su significado más general, el arte de dominar las fuerzas misteriosas de la naturaleza y de la vida; es decir, el conjunto de expresiones y ceremonias con las cuales se pretende ejercitar un influjo especial en la naturaleza y en los seres humanos [133].

La magia, por lo tanto, sería, según esta escuela pre-animística, el primer escalón informe de la Religión, en cuanto que el hombre, frente a los grandes fenómenos de la naturaleza física, ha atribuido esas fuerzas a un poder infernal anónimo, llamado con diversos nombres, según los pueblos [134]. La habilidad del mago consistirá precisamente en saber aprovechar para los hombres estas fuerzas latentes en las cosas, y poder dominarlas en virtud de una fuerza superior que él posee. Según estos autores, esta religión mágica cedió su puesto al animismo después de haber fracasado, esto es, cuando los espíritus más avisados cayeron en la cuenta que las citadas ceremonias mágicas no producían en la realidad los efectos que esperaba la crédula confianza de los más [135].

La magia, muy extendida entre los pueblos primitivos, no se encuentra sola generalmente, sino unida o mezclada con el totemismo y otras creencias religiosas; y en algunos pueblos influye mucho en la vida privada y pública.

En este aspecto los misioneros han de estar atentos en la distribución de objetos piadosos, a fin de que no sean considerados como objetos

---

[132] KING H., *The Supernatural, its Origins, Nature and Evolution*, 2 vols., London, 1892, que es la primera y más importante obra sobre pre-animismo mágico; MARETT R. R., *Pre-animiste religion*, en «Folk-lore», 1900, pp. 162-182, publicado luego en 1908 en su *The Treshold of Religion;* CLODD EDW., *Preanimistic Stages in religion;* HUBERT Y MAUS, *Esquise d'une théorie général de la magie*, en «L'Année Sociologique», 1902-1903, París, 1904, completado luego por M. MAUS, *L'origine de pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, París, 1904; y *Mélanges d'histoire des Religions*, París, 1909.

[133] MONDREGANES, *La obra evangelizadora...*, l. c., p. 95.

[134] Los Melanesios lo llamaban *Mana* y los Iroqueses *Orenda*, términos que se encuentran en algunos Manuales como discriminaciones de una propia escuela. Cfr. TACHI-VENTURI, I, p. 53.

[135] TURCHI, o. c., p. 11. Puede verse ampliamente tratado en SCHMIDT, *Manual*, pp. 126-165; y además en los grandes Manuales de Historia de las Religiones.

mágicos. Son necesarios tiempo y prudencia para luchar y combatir la magia y las supersticiones tradicionales [136].

5) *Escuela sociológica de Durkheim, Turchi, Pettazzoni, etc.*

Mientras en Inglaterra y Alemania se cultivaba un evolucionismo de base antropológica, en Francia se iba organizando un estudio de la Religión con base exclusivamente *sociológica*, que influiría notablemente también en otros eruditos italianos, como Nicolás Turchi y Rafael Pettazzoni.

Ya Guillermo Wundt, un gran psicólogo, había afirmado que la Religión era un derivado de la Mitología, y un complejo que exige para su explicación la influencia de la colectividad. Aunque Wundt se basa también en las teorías del evolucionismo, y se apoyaba en la Psicología, Lingüística y Etnología para sus deducciones. No tuvo gran influjo en Alemania, porque ya estaba en vigor el método *histórico* aplicado a la Etnología.

En Francia, en cambio, donde se había cultivado menos el estudio etnológico, y mucho más el de la sociología y el de la prehistoria, se iba formando una escuela *sociológica* francesa, la cual vino a formular una teoría de la Religión, que tuvo gran éxito, sobre todo entre sociólogos y estudiosos de la Historia de las Religiones, y no tanto entre los cultivadores de la Etnología. Sus puntos esenciales, en lo que toca a la Religión, pueden condensarse en los siguientes:

1) La sociedad es algo más que la suma de los individuos, y, como un cuerpo compuesto, algo más que la suma de sus componentes.

2) La Sociología explica todos los fenómenos que tienen un carácter de coerción; no existen fenómenos religiosos, morales, políticos, económicos, estéticos o lingüísticos; sólo existen fenómenos *sociales*, que asumen un carácter religioso, moral, político, económico, estético o lingüístico.

3) La Religión tiene un carácter *obligatorio*, es decir, es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella. La Religión es por lo tanto un fenómeno *social*, de donde le viene su tendencia a organizarse en Iglesia.

4) Religión y magia son dos cosas completamente distintas, más aún, opuestas. La Religión es una cosa eminentemente *colectiva*, mientras la magia tiene carácter individual y se practica defraudando los ritos aprobados por la sociedad.

5) Las poblaciones australianas son las más primitivas, y a ellas debe referirse el que desee estudiar los orígenes de la Religión. En éstos se apoya E. Durkheim [137], que reconstruye las formas elementales sobre

---

[136] Mondreganes, l. c., p. 95.

[137] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

la base del totemismo australiano, que le ofrece un modo de formar el origen de la Religión según los principios de la escuela sociológica, teoría criticada por algunos [138].

6) Siendo la Religión y la Moral un producto de la sociedad, derívanse de ella como consecuencia: *a)* los elementos intelectuales y fantásticos *(mitología)*, y los elementos culturales *(oración y sacrificio)*; y aun hasta el misticismo y el ascetismo tienen un carácter social; *b)* no existen leyes morales que tengan valor en sí mismas; el bien y el mal es lo que la sociedad misma concibe como tal; *c)* la Religión tiene un gran valor, aun eterno, pues es la personificación y la adoración de la sociedad. Para DURKHEIM la divinidad es la sociedad misma, transfigurada y concebida simbólicamente. No hay diversidad esencial entre una reunión de cristianos que celebran las principales fiestas de la vida de Cristo, y una reunión de ciudadanos que conmemoran un gran acontecimiento de la vida nacional; *d)* finalmente, en las sociedades primitivas no cuentan los individuos; lo que cuentan son las masas [139].

Esta escuela sociológica, si no en la precisión de la doctrina de DURKHEIM, sí en su aspecto general, ha tenido una gran influencia, tanto dentro como fuera de Francia, entre los historiadores de las religiones, que han sustituido muchas veces, en sus análisis de los hechos históricos, el sociologismo francés al animismo evolucionista sajón.

La crítica más fuerte contra DURKHEIM consiste en la demostración de la debilidad de las pruebas históricas que aduce él como sostén de su teoría. DURKHEIM pone al totemismo como el origen de su teoría. Pero

1) es cierto que el totemismo no es primitivo ni universal.

2) También es cierto que no pueden ponerse en el mismo nivel cultural todas las poblaciones australianas, como hace él. Los ejemplos que aduce pertenecen incluso a poblaciones que la Etnología ha demostrado ser menos primitivas.

3) La insuficiencia de esta teoría se revela sobre todo cuando trata de explicar, *sólo* sociológicamente, fenómenos religiosos que difícilmente pueden explicarse con la pura Sociología, como son el ascetismo y el misticismo.

Además, ya desde 1910, se había abandonado la teoría que fijaba en el totemismo el origen de la Religión, basado sobre todo en los estudios de FRAZER, como hemos hecho notar ya antes. De ese modo, la nueva teoría de DURKHEIM quedaba ya como anticuada en su nacimiento mismo (1912), al menos en su tesis principal, aunque contiene observaciones apreciables y el mérito de haber comprendido el valor de la creencia en los Seres Supremos en Australia (p. 409), aunque luego desarrolle erróneamente tal creencia en todo su sistema (p. 415 ss.), diciendo que tales

---

[138] GOBLET D'ALVIELLA, *La sociologie de M. Durkheim et l'histoire des religions*, RHR., 1913, p. 192 ss.

[139] BOCCASSINO, en *Tachi-Venturi*, p. 48.

Seres Supremos no son más que el desarrollo lógico de la creencia en el *totem* (p. 415) [140].

A esta misma escuela pertenece, aunque con características propias, el autor y etnólogo LUCIANO LEVY-BRUHL, tan leído y apreciado en Francia, que quiere dar a la Religión una explicación de *psicología colectiva* [141]. LEVY-BRUHL pasa del estudio de la Historia de la Filosofía, sobre todo positivista, al estudio de la Etnología.

Para LEVY-BRUHL el primitivo no posee un pensamiento lógico y normal, sino más bien un pensamiento pre-lógico y pre-nocional, esto es, no posee conceptos, ni tiene la noción de causas y efectos. Su pensamiento está esencialmente influenciado por la colectividad, especialmente totemista, y por los sentimientos que ella despierta en ellos mismos, y por el grupo en que vive; de modo que para el primitivo no existen ni pensamientos de individualidad, ni principios de identidad, ni de contradicción, que son los que rigen nuestra filosofía.

Contra su teoría pueden hacerse los siguientes reparos: 1) jamás ha definido exactamente lo que entiende por primitivo, noción que en sus primeros tiempos extendía incluso hasta culturas tan adelantadas como las de la India y China;

2) no se preocupa de reconstruir la historia de los pueblos de que habla, sino que coloca a todos esos pueblos primitivos en un mismo nivel, y de un modo tan desordenado, que viene a recordar a los clásicos del evolucionismo;

3) no ha demostrado nunca saber distinguir las diversas fases en la historia de las culturas primitivas;

4) descuida el hecho de que existen abundantes elementos prelógicos y mágicos en las tradiciones corrientes de pensamiento y supersticiones de las grandes civilizaciones, mientras que muchas expresiones del pensamiento primitivo admiten una explicación causal y racional;

5) finalmente, es verdaderamente notable la superficialidad con que LEVY-BRUHL hace juicios de este tenor: «Los primitivos no discurren en nada como nosotros; el primitivo todo lo atribuye a causas místicas; las enfermedades y la muerte jamás las atribuyen a causas naturales; el primitivo no hace nada sin instrumentos mágicos; todo lo atribuye a una causa mágica general; no conoce diferencia alguna entre hombres y animales, etc.».

Ante las ásperas críticas de que fue objeto, hubo de declarar (1929) que no había sido comprendido bien; pero ha suavizado el absolutismo de las expresiones con las que abría un abismo entre la mentalidad del primitivo y la del hombre civilizado [142].

---

[140] BOCCASSINO, *Ibidem*, p. 49.

[141] Sus obras más importantes son *Les fonctions mentales dans le sociétés inferieures*, París, 1910; *La mentalité primitive*, París, 1922; *L'âme primitive*, París, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931.

[142] BOCCASSINO, l. c., pp. 54-55; PINARD, o. c., pp. 355-444.

6) *Pre-animismo lógico de Lang.*

El conocido etnólogo e historiador, ANDRÉS LANG, ideó una nueva forma de pre-animismo, el *pre-animismo lógico*, que comenzó a defender con marcado entusiasmo. Había sido un partidario convencido del anterior animismo de TYLOR, y en ese sentido había publicado diversas obras [143]; en cambio, era enemigo de la filología de MAX MÜLLER. Pero ahora, examinando las tradiciones recogidas en torno a diversos pueblos salvajes, sobre todo australianos, pudo encontrar en todas partes la existencia de un Ser Supremo, considerado como padre bueno y providente [144].

Su cambio de opinión se debió en primer lugar a una relación de los misioneros benedictinos de Nueva Nursia, en Australia, según la cual, los indígenas pertenecientes a tribus las más retrasadas de la humanidad, tenían unos conceptos religiosos muy elevados. Ensanchando aún más su campo de observación, encontraba hechos análogos en otras tribus primitivas de varios países del mundo.

De ese modo venía verificándose la existencia de una fe en los Seres Supremos como legisladores del orden moral y autores del universo. Este descubrimiento era suficiente para hacer tambalearse al evolucionismo de TYLOR, esto es, la precedencia del concepto de espíritu al de divinidad, y la afirmación de que las religiones son primero independientes de la Moral, y que el monoteísmo es fruto de una larga evolución.

En su libro *The Making of Religion* (1898) llamaba la atención sobre estos hechos de capital importancia, advirtiendo que si el animismo había contribuido a elaborar una noción más espiritual que los dioses, pero había favorecido también al mismo tiempo una corrupción de las ideas más elevadas. En un principio sus nuevas sugerencias apenas fueron atendidas, y sólo recordadas en Inglaterra para ser censuradas. Es que los autores de entonces, tan imbuídos en ideas preconcebidas evolucionistas, no podían calibrar la importancia de estos hechos históricos.

La reacción contra el evolucionismo vino del campo de la Etnología, en combinación con una mayor utilización de la Historia [145].

7) *Escuela histórico-etnológica-cultural de Gräbner y Ankermann.*

Totalmente al margen, y a veces en oposición abierta contra la escuela antropológica, se desarrolló la escuela *histórica*. En realidad el método era absolutamente distinto. A base de documentos *escritos*, con gran empeño en interpretarlos según la mente de la época en que fueron escritos, escrupulosos en basar todas las afirmaciones en testi-

---

[143] LANG A., *Custom and Myth*, 1884; *Mith, Ritual and Religion*, 2 vols., 1887; *Modern Mithology*, 1897.

[144] TURCHI, *o. c.*, p. 13.

[145] BOCCASSINO, *l. c.*, p. 57.

monios explícitos, ciñendo su investigación a determinadas épocas y lugares, a fin de penetrar mejor en el ambiente del problema planteado; los historiadores aborrecían la facilidad con que los antropólogos sacaban conclusiones comparando culturas de diversos lugares del mundo y basándose en testimonios orales, sujetos a cambios de interpretación sin control alguno. Ahora ellos, fieles a su método, sin teoría propia alguna, desenterraron y comentaron multitud de documentos de toda clase de religiones que habían dejado huellas *escritas*. Su contribución al esclarecimiento de la Historia de las Religiones fue realmente considerable [146].

Era evidente el abuso que los antropólogos hacían de su método. Pero podía ser también acerba la crítica que de él hacían los historiadores. También éstos tienen el peligro de dejarse llevar de prejuicios particulares, con lo que resultaría nocivo para la objetiva investigación de la ciencia. Un amplio estudio de sus ventajas y dificultades puede verse en PINARD DE LA BOULLAYE [147].

El nuevo método y la nueva escuela que se delineaba en orden al conocimiento del origen de la Religión y de la Historia de las Religiones, puede denominarse *histórico-cultural;* que se apoyaba en los datos de la Historia y de la Etnología, iniciado por GRÄBNER, ANKERMANN, FOY, y sobre todo por el P. GUILLERMO SCHMIDT.

Ya en la segunda mitad del siglo anterior, el etnólogo francés A. DE QUATREFAGES había utilizado en sus investigaciones lo que se llamó la *convergencia de indicios,* es decir, para poder deducir la antigüedad relativa de una civilización, no debe contentarse el etnólogo con los datos que le proporciona la Etnografía, o sea, la nueva descripción de las costumbres y mentalidad de los pueblos, sino utilizar también los datos que le proporcionan las ciencias afines, como la Prehistoria, la Lingüística comparada, la Geología, la Geografía, etc.

Las consecuencias de este nuevo método fueron inmensas: en un principio el resto de los etnólogos franceses afectaron ignorar la novedad introducida en los métodos de estudio; pero recogido y perfeccionado por los etnólogos alemanes, introdujo una verdadera revolución en el estudio y apreciación del valor de los elementos de las distintas civilizaciones. Imposible citar aquí la lista de los autores que pertenecen a la nueva escuela [148].

GRÄBNER trabajaba en el Museo Etnológico de Berlín. Estudiando tantos objetos como había reunidos allí, notó concordancias verdaderamente características entre los utensilios, armas de caza, formas de las casas, etc., de tribus las más diversas, separadas por grandes distancias unas de otras, y que difícilmente se hubieran podido explicar

---

[146] ZUNZUNEGUI, l. c., p. 20.
[147] PINARD DE LA BOULLAYE, o. c., t. II, pp. 91-148.
[148] ZUNZUNEGUI, l. c., p. 20.

como fruto de invenciones independientes. GRÄBNER concentraba su estudio sobre todo en Australia y Oceanía [149].

A este mismo resultado llegaba ANKERMANN estudiando la etnografía africana [150], y el P. GUILLERMO SCHMIDT estudiando la de América del Sur. Y la Lingüística venía a confirmar los datos de la Etnología. El mismo P. SCHMIDT demostraba que las tribus australianas no representaban en modo alguno el complejo homogéneo que les atribuía DURKHEIM. Por otra parte, los etnólogos americanos ponían de relieve las grandes divergencias existentes en las distintas culturas americanas.

Movimientos similares de carácter histórico comenzaron a notarse en Inglaterra, donde estaba más arraigada la corriente evolucionista. También se notaba un movimiento semejante en España; y en Italia, gracias a los estudios de RELLINI, de ANTONELLI, y de BATAGGLIA, que acudían a la Prehistoria y a la Arqueología. La Etnología, llevada con un método histórico, venía a rechazar toda construcción arbitraria, aunque fuera posible o verosímil, y trataba de reconstruir la historia de cada pueblo, en todo su conjunto, incluyendo su economía y su sociología.

Esta labor paciente, y durante tan largo tiempo descuidada, es la preparación necesaria para el estudio de las religiones primitivas. Cuando diversos pueblos tienen una misma economía, una misma organización familiar y social, una misma religión, etc., pueden quedar agrupados en unas mismas áreas culturales. Luego podría plantearse el problema de si estos pueblos arguyen una antigua unidad, aunque en estos momentos estén separados por distancias tan importantes. Según estos nuevos estudios y métodos que naturalmente tienen características propias en los diversos autores, suelen dividirse los pueblos primitivos en tres grandes categorías o divisiones:

1) Los pueblos *más primitivos*, que viven únicamente de lo que la naturaleza les da: caza, pesca, frutos y raíces, que no saben cultivar la tierra, ni criar el ganado. Se encuentran ejemplos de estos pueblos en el área cultural de los pigmeos y Tasmania; y a ellos pertenecen también los de la Tierra de Fuego y los bosquimanos de Africa meridional; finalmente los esquimales de las regiones polares, y algunos pueblos californianos y algonquinos del Canadá.

2) Los pueblos que tienen ya una forma rudimentaria de *agricultura* y de *pastoreo* del ganado; tales son los pueblos nómadas y pastores, que luego se transformaron en conquistadores: ural-altaicos, indoeuropeos, amito-semitas, y otros pueblos esparcidos por toda la tierra, que no han llegado a la tal evolución conquistadora, como muchos totemistas o de sistema social patriarcal o matriarcal.

3) Los de culturas nacidas al contacto de otras civilizaciones extrañas.

---

[149] GRÄBNER, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911. La obra es de difícil lectura.

[150] Publicó sus estudios en el *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, dirigido por CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE.

Para el origen de la Religión interesan sobre todo los pueblos pertenecientes a la primera categoría [151].

8) *Escuela histórico-cultural del P. Schmidt.*

La estudiaremos aparte por la importancia que tiene en la etnología moderna y porque agrupa en su torno a un buen número de misioneros cientistas y de eruditos católicos [152].

Schmidt no ha trabajado solo. Fundador y director hasta su muerte, en 1954, de la revista y del centro etnológico *Anthropos*, ha tenido siempre junto a sí una buena lista de colaboradores pertenecientes preferentemente a la Sociedad del Verbo Divino, a que él mismo pertenecía. En la revista *Anthropos* iban publicando colaboraciones de primera categoría muchos misioneros activos, expertos conocedores de la lengua y costumbres de los diversos pueblos con los que estaban en contacto o que evangelizaban: Rico y abundante material para una elaboración posterior de antropólogos, historiadores de las religiones y etnólogos.

Como afirmaba Bausani, Schmidt, considérense como se consideren sus apreciaciones y teoría, es una personalidad de primer orden en la Etnología e Historia de las Religiones modernas; lo debe a sus amplios conocimientos etnológicos y lingüísticos que nos ha dejado en abundantes publicaciones y escritos [153].

Desde un principio defendía la teoría de Lang, que apuntaló con nuevas investigaciones contra todos los ataques de los adversarios, demostrando que los pueblos más primitivos y más antiguos conservan la idea de un Ser Supremo, un culto sencillo y puro dirigido a El, una ética bastante elevada y en relación estrecha con la Religión; y al contrario, en los pueblos de una cultura material superior se nota una decadencia de la Religión y de la Moral. Según él, ese estado religioso y moral relativamente elevado de los pueblos más primitivos, los acerca a aquel estado que enseña la doctrina de la revelación primitiva. De ahí se deduce que la Etnología no tiene objeciones serias contra esta doctrina, antes puede proporcionar las pruebas de su posibilidad científica. Pero como es difícil indicar con certeza las materias conte-

---

[151] Boccassino, o. c., pp. 58-59.

[152] Puede verse ampliamente expuesta en el mismo autor: *Manual de Historia Comparada de las Religiones*, 217 pp. en adelante; también en Pinard de la Boullaye, *La méthode historico-culturelle dans l'histoire des religions*, en «Recherches de Science Religieuse», 1921, p. 273 ss.; Turchi, o. c., p. 13; etc.

[153] Entre las principales obras del P. Schmidt en el campo de la Etnología y de las Religiones, podemos citar las siguientes: *Die Kultur-historische Methode in der ethnologie*, Mödling, 1911; *L'anima dei primitivi*, Roma, 1931; *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Munich, 1930; *Handbuch der Methode der Kultur historischen Ethnologie*, Münster, 1937; traducción italiana del mismo en Brescia, 1943, y española en Madrid, 1941; *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 volúmenes, publicado el I en 1912 y el último en 1955, un año después de morir el autor. Innumerables artículos en «Anthropos» y otras Revistas científicas.

nidas en dicha revelación, también es difícil para la Etnología encontrar pruebas *directas* para la revelación. Pero al etnólogo le basta demostrar la *posibilidad* y aun la *probabilidad* de la revelación primitiva; luego tocará a la Exégesis y a la Dogmática el probar *directamente su* existencia para los tiempos primitivos de la humanidad [154].

La escuela histórico-cultural pretende ante todo oponerse al criterio evolucionista de la escuela etnológica, según el cual el hombre primitivo ha respondido en todas partes con las mismas creaciones materiales y espirituales a idénticas necesidades (criterio de la convergencia); mientras que esta escuela histórico-cultural sostiene que cuando se comprueban semejanzas evidentes en la forma de determinados datos de la técnica y del pensamiento, o del desarrollo social entre grupos separados, debe pensarse en un único origen, de un centro común de irradiación (criterio de difusión). Según los cánones de esta escuela, la investigación debe seguir estos tres estadios:

1) monografías detalladas sobre cada uno de los elementos: (utensilios, ritos, creencias) para determinar los varios tipos de cultura y su distribución en el espacio, constituyendo así un mapa geográfico cultural, que señalará dentro de un área determinada *(Kulturkreise)* un tipo único de cultura con idénticos elementos materiales y espirituales;

2) determinar la sucesión de los tipos culturales en el tiempo, teniendo en cuenta que una civilización es tanto más antigua cuanto más irradian del centro de sus instituciones en vez de aparecer en la periferia; que las costumbres de las clases elevadas son más recientes que las de las clases inferiores; que todo lo que es complejo es más reciente también que lo que es simple; que los lugares montañosos y en general poco accesibles, conservan elementos más antiguos;

3) determinar la causa de la evolución: *a)* teniendo en cuenta la real filiación y no la simple sucesión de un elemento con respecto a otro; *b)* considerando que todo elemento debe ser explicado según los datos de su ambiente (un pueblo cazador no vive lo mismo que un pueblo agricultor); *c)* remontando por medio de la comparación desde el elemento derivado hasta el original, excluyendo el criterio de la convergencia. La comparación, eliminando los elementos añadidos, puede conducir, si no al primer origen, al menos sí a descubrir los motivos y las leyes que han determinado un determinado ciclo cultural [155].

Tal es la teoría y el desarrollo de la escuela histórico-cultural del P. Guillermo Schmidt, al que siguen una buena lista de conocidos etnólogos, como Schebesta, Van Bulck, Koppers, Schulien, Boccasino Vannicelli, etc., que intentan probar la tesis de un monoteísmo primordial. Schmidt por su parte ha demostrado bien la importancia y seriedad de

---

[154] Sobre este punto véase nuestro amplio estudio: «La Revelación Primitiva» en *Salvación y Paganismo*, pp. 479-554.

[155] Turchi, o. c., pp. 13-14.

sus afirmaciones con sus doce volúmenes del origen de la idea de Dios antes citados.

Esta escuela histórico-cultural ha tenido sus adversarios, aun dentro del mismo campo católico. PETTAZZONI lanzó contra ella una crítica no siempre legítima, queriendo probar que el monoteísmo como tal presupone el politeísmo, y no puede por tanto ser la primera forma de la Religión [156].

Más justificadas pueden parecer no pocas reservas de otra naturaleza hechas a la teoría de SCHMIDT por parte de algunos autores católicos, como ANWANDER [157] y KARRER, los cuales encuentran en ella prejuicios tradicionalistas y sociológicos, y desconfían de una aplicación imprejuzgada del método histórico.

ANWANDER, por ejemplo, ha escrito no hace mucho, en 1948: No puede demostrarse la existencia de ningún grado de cultura sin mitología, animismo y magia» [158], o lo que es lo mismo, que la idea de Dios se encuentra siempre rodeada de entorpecimientos y excrecencias de carácter animístico, mágico, naturalístico.

Del campo contrario, un erudito no católico, aunque bien informado, M. ELIADE, nos afirma en cambio: «No se encuentran en parte alguna únicamente ierofanías elementales..., pero sí a veces trazas de formas religiosas consideradas como superiores en la perspectiva de los evolucionistas (Seres Supremos, leyes morales, mitologías, etc.)» [159]. Por eso han de sonar a anacronismo palabras como aquéllas de VAN DER LEEUW, de que en la Religión Dios es un personaje que ha llegado tarde [161].

Ciertamente que los datos ofrecidos por la ciencia de las religiones autorizan a pensar que si no un monoteísmo ético puro, sí ciertamente un *teísmo* moral bastante elevado puede ser tenido como patrimonio de que en la Religión Dios es un personaje que ha llegado tarde [160].

La diversidad de métodos criteriológicos.

No hemos de extrañarnos, ciertamente, de esta anarquía relativa en tanta multitud de teorías. Ninguna otra materia ofrece tan ancho campo a las aproximaciones, a las hipótesis y a las arbitrariedades como ésta, en lo que se refiere a los documentos, a la comprobación de los hechos históricos y a las relaciones que sirven de base a la ciencia de las reli-

156 PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, Torino, 1955, p. 5.

157 ANWANDER A., *Einführung in die Religionsgeschichte*, Munich; traducción italiana en Brescia, 1932, que quiere ser una valoración católica de las religiones de la humanidad estudiadas en sus representaciones de Dios, del mundo divino, de la ultratumba, del culto como medio de unión de la comunidad y del individuo con el mundo divino, de la mística, etc.

158 Cfr. *Vörterbuch der Religion*, Wurzburg, 1948, p. 308.

159 ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, París, 1949, p. 39.

160 VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1948, p. 36.

161 ROSSANO PIERO, *Appunti per una introduzzione alla Storia delle Religioni*, Pier Lombardo, 1957, p. 67.

giones. En efecto, se trata de conocer los últimos pensamientos, los sentimientos más íntimos de los hombres, casi siempre separados de nosotros por millares de millas en el espacio, y por siglos en el tiempo, por disposiciones de espíritu y por costumbres hereditarias en la manera de apreciar las cosas.

Los documentos son raros en unas partes, sobreabundantes en otras, pero escritos frecuentemente en una lengua difícil, haciendo alusión a un estado mental y social que ya no existe, suponiendo un comentario práctico o litúrgico, sin el cual el documento pierde su precisa significación. Las fechas aparecen flotantes, esparcidas las indicaciones, inmensas las lagunas. Y si esto pasa entre los pueblos que poseen una literatura considerable, ¿qué decir de los no civilizados? La experiencia demuestra que se les hace decir casi lo que se quiere; muy celosos de no manifestar sus secretos, desconfiados con los viajeros que les interrogan, incapaces las más de las veces de explicar correctamente los ritos, las iniciaciones, las costumbres sobre las cuales nunca han reflexionado, los salvajes engañan con frecuencia por cálculo, casi siempre por imposibilidad de expresarse [162].

Esta, con ser la más inevitable, dice el P. GRANDMAISON [163], no es la más fecunda fuente de los errores, de las divergencias entre historiadores de las religiones. La diferencia en el *método* del cual se sirven para agrupar, organizar, jerarquizar, comentar los hechos, los divide en bandos irreconciliables. El método *histórico* se opone al *comparativo*, y en el correr de los años se han ido sucediendo diversas escuelas y métodos: filológico, animista, magia, totemismo, pre-animismo, etc.

Este problema del *método* seguido lo exponen y juzgan los diversos autores que se dedican al estudio de las religiones: por citar algunos: GRANDMAISON, en *Christus;* Mons. BROS, en *Brillant* [164]; PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., y por cierto bien ampliamente, en todo el segundo tomo de su Estudio Comparado de las Religiones [165]; y TURCHI, que nos da un resumen muy bien hecho, que propondremos aquí, en su Historia de las Religiones.

Todas estas escuelas, al parecer de TURCHI, han proporcionado su contribución eficaz al edificio de la nueva ciencia; pero ninguna de ellas puede gloriarse de tener la clave que descubra el origen de las religiones.

No los *filólogos* o *naturistas:* 1) porque han estudiado demasiado

---

[162] En esto precisamente insiste LEVY-BRUHL en su *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures,* París, 1910.

[163] GRANDMAISON, S. J., *Estudio de las Religiones,* en *Christus,* de HUBY, p. 32.

[164] BROS A. MONS., *La méthode en Histoire des Religions,* en «Brillant», o. c., pp. 123-136.

[165] Después de unas nociones generales y principios que ocupan 46 páginas, comienza la exposición y análisis de los diversos métodos: el comparativo, pp. 47-90; el histórico, pp. 91-148; el filológico, pp. 149-186; el antropológico antiguo, pp. 187-228; el antropológico nuevo, 229-282; los métodos psicológicos, pp. 283-354; el sociológico, pp. 355-444; y termina con unas cuantas conclusiones generales.

exclusivamente los pueblos que tienen una literatura religiosa, y limitándose en estos últimos al estudio de los pertenecientes al grupo ario; 2) porque la interpretación de los fenómenos de la naturaleza no es ni la primera, ni la única preocupación del primitivo, al que se le presentan con una urgencia más inmediata los fenómenos de la vida psíquica, tanto individuales como colectivos; 3) porque de todos modos la deificación de la naturaleza deriva siempre de una concepción animista, y es la proyección, en los grandes fenómenos naturales, de aquellos conceptos o de aquellas fuerzas espiritistas de las que experimenta el primitivo la realidad en sí mismo y en toda la vida que le rodea; 4) finalmante, porquo sólo tiene cuenta del elemento intelectual, y no del cultural, cuya importancia fundamental ha quedado evidentemente manifestada por los estudios críticos sobre las diversas religiones.

Tampoco los *etnólogos*, en sus diversas categorías (animistas, totemistas, pranimistas) han conseguido darnos la explicación del enigma.

Los *animistas* no, porque: 1) el concepto de espíritu individual no es primitivo, como han demostrado muy bien los preanimistas; 2) porque no se comprende cómo un alma haya podido llegar después de la muerte a aquel valor divino que no había tenido jamás en la vida en los fenómenos análogos del sueño y la enfermedad; la muerte puede dar al espíritu una libertad ilimitada de movimientos, pero no puede cambiarlo de naturaleza; 3) porque de todos modos sería necesario que fuese universal el culto a los antepasados, cuyo sepulcro hubiera sido el primer altar, lo que no se verifica ni en los pueblos que se hallan en el estadio más primitivo, como los aborígenes australianos.

Tampoco los *preanimistas mágicos*, porque aunque el concepto de fuerza impersonal *(mana)* sea indiscutiblemente anterior al de espíritu individual y explique bien la organización del ritual mágico, pero no explica la aparición del sentimiento religioso con la correspondiente creencia en los Seres Supremos, creadores y providentes, hacia los que se inclina el hombre en actitud de suplicante adoración, que es reconocimiento de su potencia, no pretensión egoísta de plegarlos a su servicio.

En este aspecto se acerca mucho más a la realidad el *preanimismo lógico* de Lang, que parte del hecho de la existencia de Seres Supremos entre todos los pueblos primitivos, pero comete el yerro de poner en movimiento tan sólo el mecanismo racional del primitivo, prescindiendo demasiado del elemento emocional, que es específico de la religión y de lo cultual, que es su concreción dinámica en todos los grupos humanos.

Tampoco los *sociólogos* con sus predilecciones totemísticas y mágicas, porque: 1) el totemismo es ante todo una forma de organización social no primordial, y además limitada a las razas de color; su aspecto religioso depende del hecho de que en los núcleos primitivos la religión reviste todas las manifestaciones de la vida social; 2) porque el concepto de sagrado *(tabú)* que ha de aplicarse a las cosas como discriminante religioso, no basta, porque las cosas sagradas son tales y por

tanto prohibidas para el uso común, no por sí mismas, sino en virtud de un principio que las hace tales, y sobre ese principio, y no sobre el *tabú*, es sobre el que hay que dirigir la atención precisamente; 3) porque el concepto casi demiúrgico que tienen de la sociedad como creadora de todas las exteriorizaciones de la vida espiritual, acaba por ocultar a sus ojos la importancia que tiene el individuo como elemento celular que constituye la sociedad y caracteriza su funcionamiento; y la naturaleza con la que vive el individuo en estrechísimo contacto y que ejerce una influencia de primer orden en la génesis de las ideas religiosas, mientras que la sociedad tiene más bien la función de coordinarlas y hacerlas surgir a un valor juntamente ideal y normativo para la cohesión y el desarrollo del núcleo social.

La vía más segura parece ser por lo tanto, concluye Turchi, la vía *ecléctica* seguida por aquellos que pudieran llamarse *histórico-psicólogos*, en cuanto que rechazan por un lado el evolucionismo totalitario de los etnólogos, para quienes todos los pueblos han pasado por las mismas fases de cultura; y por otro aceptan el criterio de la escuela histórico-cultural, que quiere se estudien caso por caso los elementos ofrecidos por las diversas culturas, pero al mismo tiempo tener en cuenta también la unidad fundamental del espíritu humano para explicar analogías de pensamiento y de acción en aquellos casos en que los datos histórico-culturales no son suficientes para llenar las lagunas de una historia plurimilenaria de la que los actuales primitivos sólo presentan tardíos y aislados elementos.

Estos *histórico-psicólogos* mantienen por lo tanto la unidad fundamental del espíritu humano y de sus reacciones, aceptan de los *filólogos* el mecanismo mental del que surge la complicada red de la mitología; admiten con los *etnólogos* la animación de las cosas en virtud de una proyección sobre ellas de la psique individual; conceden a los *sociólogos* la parte fundamental que la sociedad tiene en coordinar e imponer a los individuos las creencias y los ritos que expresan las tendencias y mantienen la cohesión del grupo; convienen con los *históricos* en la oportunidad de examinar no sólo los núcleos primitivos, sino también los grandes grupos nacionales e históricos pasados y actuales; y con los *histórico-culturales* en la oportunidad de examinar en particular las diversas culturas, para deducir de ese examen unas consecuencias comprobadas sobre sus préstamos e influjos recíprocos; sostiene por fin, que para una definición adecuada de la Religión conviene tener en cuenta los siguientes factores:

1) no sólo los elementos primitivos, sino también los culturalmente desarrollados, porque en todos está presente la Religión, y en todos ejerce su función sobre la psicología de los individuos y sobre la economía del grupo a que pertenecen:

2) no sólo los elementos colectivos, sino también los individuales, que no deben disociarse, aunque dando lógicamente la primacía al individuo como célula constitutiva del organismo social, célula que actúa en él y de

él recibe las reacciones con un admirable proceso, cuyo efecto es ni más ni menos que la historia providencial de la cultura y del pensamiento. [166].

Los *histórico-psicólogos* defienden por lo tanto que aquella relación o lazo que une al hombre como individuo o como miembro de una sociedad a los poderes superiores, en lo que consiste precisamente la esencia de la Religión, nace de un impulso consciente, de un sentimiento indefinible pero psicológicamente bien fundado, de respeto que siente el hombre ante el misterio de la naturaleza en que se encuentra inmergido. Tal respeto se dirige a los Seres Superiores en los que se individualiza la divina Potencia que actúa en la naturaleza y en la vida y que, como escribió admirablemente San Pablo [167], manifiesta precisamente a través de las criaturas sus perfecciones invisibles, su eterno poder y su divinidad. Tal respeto se concreta, además, en las ceremonias del culto que expresan de una manera plástica la índole varia de las relaciones recordadas antes.

En las prácticas rituales tiene un relieve muy especial el elemento colectivo, porque en los núcleos primitivos son más imperativas las necesidades de índole social, en cuanto que el indiviudo se halla totalmente absorbido por el engranaje colectivo que regula el ritmo de toda la vida, y que sólo es capaz de garantizar a los individuos aquella posibilidad de existencia que salvaguarda el interés de los individuos, defendiendo el interés del propio grupo [168].

Vemos, pues, que para Turchi no es suficiente ninguna escuela particular, sino que deben *concurrir* todas, cada una desde su esfera, a la solución del problema planteado.

Evidentemente que ante todo, como el nombre mismo de la nueva ciencia lo indica, ha de ser *histórica*. Se trata precisamente de la Historia de las Religiones. Pero teniendo que abordar los fenómenos que se desarrollan en la Historia general de los pueblos, debe abordarlos según los principios de la *Crítica* que se ha establecido desde antiguo en el seno de las disciplinas históricas. Ante los monumentos arquitectónicos o epigráficos que le proporcionan los hallazgos y descubrimientos antiguos y modernos, ante los documentos escritos de las diversas culturas, habrá de proceder a la determinación relativa de datos y fechas, a comparaciones lingüísticas, a observaciones precisas y controladas, que es lo que propiamente constituye la *crítica*.

Por lo tanto, el método en la Historia de la Religiones deberá ser también *comparativo*, esto es, que no debe contentarse con examinar sucesivamente los hechos que constituyen tal o cual religión, sino que en la conveniente coyuntura y medida, habrá de establecer paralelos entre

---

166 Turchi, o. c., pp. 15-17.
167 Rom., 1, 20.
168 Turchi, o. c., 15-17.

los mitos de las diferentes religiones, entre sus libros sagrados, sus cultos, sus ritos, sus sacerdotes, sus símbolos y sus medios etnológicos y sociales. Sólo por esta comparación podrá llegarse muchas veces a dilucidar el sentido de tal rito, la significación de tal símbolo, el valor propiamente religioso de tal expresión, que sin eso habrían de quedar eternamente incomprensibles o hubieran sido interpretados en contra de su verdadera significación.

Hay que añadir un tercer elemento, el *psicológico*. Sería ridículo prescindir en nuestra época de todo cuanto sabemos sobre el comportamiento mental y psíquico de los individuos y de las colectividades. No podemos ignorar su existencia. La infancia y la humanidad primitivas, sus diferencias y sus semejanzas, tienen un papel importantísimo en la elaboración de las formas religiosas para que se prescinda de sus caracteres psíquicos especiales y de su intervención en el campo de la Religión. Habrá que hacer aquí también comparaciones y diferenciaciones con una crítica seria y severa. Pero no es posible avanzar en el estudio de los fenómenos religiosos de todo orden sin interpretarlos biológicamente de algún modo, esto es, en relación con todo el resto de la vida humana, y muy particularmente con el conjunto de la vida psíquica. Habrá que recurrir continuamente a la psicología, que muchas veces será la única que pueda aclarar los datos históricos bajo los procesos psíquicos que los han dado a luz.

Y aún en el caso de las revelaciones divinas no es indiferente el comprender a través de qué caminos pueden llegar hasta nosotros, y por medio de qué transformaciones llega la psicología humana a expresarlas al exterior, en parte o en todo. De ahí la importancia de la Psicología de la Religión, que se puede considerar como otra rama aparte, pero que ha de intervenir necesariamente en todo este complejo del origen de la Religión.

Todavía aún falta algo. Cuando un investigador se encuentra ante un conjunto de religiones que debe analizar, es inevitable que, consciente o inconscientemente, establezca una clasificación de ellas en su mente, y eso del todo independientemente de la clasificación que adoptará después de la publicación de sus estudios. Sus razonamientos entran en juego sin atender al asentimiento de su voluntad. En una palabra, su *filosofía* personal, su metafísica particular le guían, sin pretenderlo, en la selección y clasificación de los elementos de que dispone. Este papel de la Filosofía ha sido tan importante en la elaboración de la Ciencia de las Religiones, que CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, en la introdución de su Manual, la pone en primera línea entre las condiciones indispensables para la fundación de esta ciencia, y cita los nombres de KANT, SCHLEIERMACHER y HEGEL entre el número de sus iniciadores. Hemos hablado también de una *Filosofía de la Religión*, que lo mismo que la Psicología, debe tener su parte alícuota y complementaria en el es-

tablecimiento de los datos históricos en torno al origen de la Religión [169]

---

[169] Bergnier G., *Histoire de la méthode*, en *Histoire des Religions* en Gorce Maxime, *Histoire Générale des Religions*, t. I, pp. 10-11. Aunque ya hemos ido dando abundante bibliografía, recogemos aquí alguna más, que puede ser de interés, añadiendo de antemano que es copiosísima en obras y artículos. Sólo citamos los Manuales más interesantes y algunos artículos de Revistas.

Anwander Antoine, *Die Religionen der Menschheit*, Friburgo im Br., 1927, traducción al francés, *Les Religions de l'Humanité*, París, 1955.

Bardy G., *Les Religions non chétiennes*, París, 1949.

Barthmann-Grisar, *Die Religionswissenschaft des Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1927.

Bavink B., *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*, Frankfurt am Mein, 1937.

Bergonioux F. M., *Les Religions des préhistoriques et des Primitifs*.

Bricout J., *L'Histoire des Religions et la Foi Chrétienne*, París, 1912.

Brillant M., *Histoire des Religions*, París, 1953, 5 vols.

Broglie de, *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions*, París.

Broussolle J. C., *La religion et les religions*, París, 1908.

Clemen C., *Fontes historiae religionum primitivorum*, Bonnae, 1936.

Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Friburgo im Br., 1887-1889, en 1925 cuarta edición refundida por A. Bertholet. En 1904 una traducción francesa, *Manuel d'Histoire des Religions*, París.

Chaho A., *Philosophie des Religions comparées*, París, 1848.

Dhorme Edouard, *Les Anciennes Religions Orientales*, París, 1949.

Drexel A., *Grundriss der Religionswissenschaft*, Innsbruck, 1938.

Eliade Mircea, *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1953.

Enciso J., *Curso de historia comparada de las Religiones*, Madrid, 1942.

Ferm Vergilius, *An Encyclopedia of Religion*, London, 1956.

Fernández Valbuena Ramiro, *La Religión a través de los siglos. Estudios comparativos de las Religiones de la humanidad*, Madrid, 1918-1920.

Foucart G., *Histoire des Religions et méthode comparative*, París, 1912.

Glasenapp H. de, *Les cinq grandes religions du Monde*, París, 1954.

Gorce Maxime, *Histoire Générale des Religions*, París, 1958, 5 vols.

Huby J., *Christus*, París, 1912. Traducción castellana. *Manual de Historia comparada de las Religiones*, Buenos Aires, 1952.

Hume R. H., *The World's Living Religions*, New York, 1924.

Jeremías A., *Allgemeine Religionsgeschichte*, Munich, 1918.

Jurji Edward J., *The Great Religions of the Modern World*, Princeton, 1947.

Keilbach Wilhelm, *Die Problematik des Religionen*, Paderborn, 1936.

König Franz, *Religions-Wissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg, 1956.

Lagrange Marie-Joseph, *Etudes sur les Religions sémitiques*, París, 1905.

Mana, *Introduction à l'histoire des religions*, París, 5 vols.

Martindale, *Storia delle Religioni*, Firenze, 1913, 5 vols.

Martindale C. D., *Las Religiones de la Humanidad*, Barcelona.

Mensching G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938.

Modaelli Mario, *Il mondo non cristiano*, Roma, 1954.

Moore George Foot, *History of Religions*, New York, 1916, 2 vols., Edimburg, 1931 y 1938.

Murphy John, *Origines et Histoire des Religions*, París, 1951.

Orelli G. von, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn, 1909.

Pérez Barradas José, *Historia de las Religiones*, Madrid, 1932.

Pettazzoni, *Stora delle Religioni*, Bologna, 1920... para 1945, 14 vols.

Pike E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, París, 1954.

Pinard de la Boullaye, S. J., *L'Etude comparée des Religions*, París, 1931, traducción castellana, Madrid.

Potter Charles F., *Historia de las Religiones*, Madrid.

Przyluski Juan, *La Grande Déese. Introduction à l'Etude comparative des Religions*, 1950.

Reinach Salomón, *Orfeo. Historia general de las Religiones*, Madrid, 1910

Religions non chrétiennes. Vitalité actuelle des Religions non chrétiennes, París, 1957, por Swami Abhishikteswaeananda.

Reville Jean, *Les Phases succesives de l'Histoire des Religions*, París, 1909.

Reville A., *Les religions des peuples non civilisés*, París, 1883.

Schmidt Guillermo, S. V. D., *Manual de historia comparada de las Religiones*, Madrid, 1947.

Schiele F. M., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5 vols., Tübingen, 1909-1913. Segunda edición, 1929-1933.

Schure Edouard, *Les Grandes Initiés. Esquise de l'Histoire secrète des Religions*, París, 1924.

Sinthern Peter, S. J., *Religionen und Konfessionen*, Freiburg im Br., 1923.

Tachi-Venturi Pietro, S. J., *Storia delle Religioni*, Torino, 1934-1936. Tercera edición, 2 vols., 1949. Traducción castellana. Barcelona, 1947.

Tiele C., *Geschiedenis van den Godsdients*, Amsterdam, 1876.

Turchi Nicola, *Storia delle Religioni*, 2 vols., Firenze, 1954.

Vicedom George F., *Die Mission der Weltreligionen.*

Alfaric P., *Valeur apologetique de l'Histoire des Religions*, en «Rev. pratique d'Apologetique», 1905-1906, t. 1, 145 ss.

Bellon K., *Unité et pluralité des Religions*, en «Eph. Th. Lov.», 1957, pp. 5-35.

Bouvier F., *L'Histoire comparée des Religions*, en «Etudes», 1908, t. 117, páginas 455 ss. 617.

Bricout J., *Où en est l'histoire des religions*, en «Revue du Clergé», 1910, t. 64, p. 5 ss.; 1911, t. 68, p. 641 ss.

Broise La, *La Religion et les religions du XIX siècle*, en «Etudes», 1900, t. 82, p. 172 s.

Bros A., *Origine et évolution de la religion*, en «Revue Apologetique», 1932, t. 54, p. 63.

Browne L. E., *The value of the comparative study of religions*, en «Bulletin John Rylands», 1954, vols. 37, n. 1, pp. 42-53.

Cales, S. J., *Des méthodes à suivre dans l'Etude comparée des religions*, en «Nouv. Rev. Theol.», 1925, p. 490 ss.

Cooper John M., *Origien and Early History of Religion*, en «Eccles. Review», 1930, t. 83, pp. 36-61.

Cueto P., *La Religión y la Historia de las Religiones*, en «Ciencia Tomista», 1933, t. 47, pp. 180-199, t. 48, pp. 303-329; 1934, t. 9, pp. 174-194 y 289-309.

Dehove H., *La théorie de la religion chez Durkheim*, en «Revue Apologetique», 1930, t. 51, pp. 428 ss. y 533 ss.

Fontaine P. J., *L'histoire des religions et ses nouveaux interprètes*, en «Etudes», 1892, t. 55, p. 5 ss.

Graneris G., *Osservazioni sulla etimologia di Religio*, en «La Scuola Cattolica», 1925, p. 47 ss.

Lacroix Benoit, *Toynbee et la religion*, en «Sciences Ecclesiastiques», 1957, pp. 67-76,

Mainage Th., *L'Histoire des Religions*, en «Revue Philosophique», 1921, p. 5 ss.

Martindale, *Storia e scieza delle religioni*, en «Civiltà Cattolica», 1916, II, página 343 ss.

Masson J., *La religion et les religions*, en «Nouv. Rev. Theol.», 1938, p. 284 ss.

Mayor Domingo, S. J., *Zeus y el evolucionismo en la ciencia de las Religiones*, en «Humanidades», 1955, n. 14, pp. 182-214.

MERKEL R. F., *Los comienzos de la investigación de la Historia de las Religiones,* en «Investigación y Progreso», 1934, t. 10, p. 57 ss.

MIERAS MODESTO, *La Apologética y la Historia de las Religiones,* en «Estudios Franciscanos», 1918, pp. 363-369.

PAGGIARO L., *Che cos'è la Religione,* en «Città di Vitta», 1956, n. 2, pp. 141-148.

POMELLO G., *Storia delle Religioni e storia del pensiero,* en «Riv. Fil. Neos.», 1937, p. 317.

SANGRA JOAQUÍN, *Ante la multiplicidad de religiones,* en «Proyección», 1958, páginas 170-175.

VINCENT, *Histoire des Religions,* en «L'Année Théologique», 1946, pp. 96-114, 271-295.

IX

LAS MISIONES Y LA LINGÜISTICA

Presentación del problema.

Aprender una lengua extranjera resulta siempre difícil: Es verdad que hay sujetos especialmente dotados en este campo de la inteligencia humana, y que sin mayores dificultades llegan a ser políglotas consumados. Para la generalidad de los hombres no es así, y en esta generalidad común quedan comprendidos los misioneros. Y estos misioneros deben aprenderlas. Algunos suelen decir que es ésta una de las tres principales cualidades del buen misionero, a saber: un conocimiento profundo de las lenguas indígenas, una abnegación total, y una preocupación continua de su perfeccionamiento espiritual [1].

El estudio de las lenguas es arduo, penoso, largo, y necesita una perseverancia tenaz, con un deseo de no contentarse con un conocimiento superficial, con un vocabulario restringido, sino con una voluntad de llegar hasta los más originales idiomatismos, a fin de llegar a conocer por ese camino el fondo mismo del alma humana. Y los misioneros de nuestros días no pueden contar con el don de lenguas con que contaban los Apóstoles, y algún que otro misionero que ha experimentado a veces en sí el ejercicio de este milagro. El misionero actual tiene que sudar y trabajar muchas horas antes de hacerse con el dominio del idioma. Y la Iglesia, que debe gobernar a los hombres dentro de su ambiente humano y no dispone del milagro directamente, no desconoce esta dificultad. La hizo frente desde los tiempos apostólicos con el ejemplo de los primeros misioneros en primer lugar; y luego, en el correr de los siglos, con determinadas disposiciones del Magisterio eclesiástico, con instrucciones dadas en circunstancias más o menos solemnes, y a veces con decretos que imponían a los misioneros una obligación de aprender las lenguas más usadas en su campo propio de acción. Es, pues, este un tema que interesa al misionero y al misionólogo.

Son diversos los puntos que pueden estudiarse: la práctica común de la historia evangelizadora de la Iglesia, su legislación continuada a través de los siglos hasta nuestros mismos tiempos, el problema de la

---

[1] Rétif A., *S. J., Introduction à la doctrine pontificale des Missions,* París, Seuil, 1953, p. 115.

adaptación lingüística en el campo de la Liturgia, la contribución, en fin, de los propios misioneros en el avance científico de la Filología y de la Lingüística, ciencias tan afines a la Etnología y al conocimiento comparado de las religiones. Veámoslo por separado:

Práctica primitiva.

La Iglesia se ha preocupado siempre de que sus misioneros aprendan la lengua del país que deben evangelizar [2].

Al comienzo de la Iglesia no había dificultad. El Imperio Romano era un elemento de unificación y de hecho unificaba grupos étnicos y humanos. De ello hemos hablado ya en adaptación misionera [3]. Nuestro Señor en persona no se dirigió más que a los judíos, y les habló, como era natural, en su lengua nativa, el arameo. Cuando los Apóstoles y discípulos se encontraron en contacto con el mundo helénico, tuvieron que usar el griego, pues en esta época tenía el griego una difusión casi universal en toda la cuenca del Mediterráneo. Los primeros cristianos de Roma se sirvieron del griego también, como lo están atestiguando las inscripciones de las Catacumbas. El Papa San Clemente escribió en griego su célebre Carta a los Corintios [4]; y en griego están así mismo los primeros

---

[2] Como bibliografía para este punto puede verse:

Bardy Gustave, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Beauchesne, París, 1948, 295 pp.

Gregorius von Breda, O. F. M. Cap., *Die Muttersprache. Eeine Missions-und Religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten*, Münster i. W., 1933, 182 pp., que enfoca el aspecto filosófico y teológico del problema, como su aspecto histórico y práctico.

Santos Angel, S. J., *Adaptación Lingüística*, en la obra *Adaptación Misionera*. Bilbao, 1958, El Siglo de las Misiones, pp. 490-517.

Dahlmann José, S. J., *El estudio de las lenguas y las Misiones*, traducción del alemán por Jerónimo Rojas, S. J., Madrid, 1893, 207 pp.

Paventi Saverio, *La Chiesa Missionaria*, II, pp. 127-129.

Peeters Paul, S. J., *Les Missions Catholiques et les Langues Indigènes*, en «Missions Belges de la Compagnie de Jésus», 1905, pp. 19-39, con amplio bibliografía y más completo aún en «Revue des Questions Scientifiques», 1905, pp. 575-615.

Perbal Alberto, O. M. I., *L'Etude des Langues Indigènes en Missions*, en «Le Bulletin des Missions», 1951, pp. 171-183.

Rétit André, S. J., *La competence [du missionnaire] en matière lingüistique*, en su *Introduction à la doctrine pontificale des Missions*, pp. 115-118.

Rétif A., S. J., *Missionnaires et Savants dans le domaine lingüistique*, en «Studia Missionalia», 1952, vol. VII, pp. 391-414.

Tanghe J. Dr., *Les Missionnaires et l'étude des langues*, en «Revue de l'Aucam», 1935, n. 1, pp. 14-19.

Wils J., *The Mission and Lingüistics*, en «Scientia Missionum Ancilla», Nijmegen, 1953, pp. 243-253, etc.

Prescindimos de otros innumerables artículos o estudios que se refieren concretamente a idiomas indígenas particulares.

[3] Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, pp. 493-496.

[4] Rouet, pp. 11-29.

documentos eclesiásticos que conocemos del tiempo apostólico, como la Didaché [5], la Carta de Bernabé [6], el Pastor de Hermas [7], etc., y todos los escritos de los Padres Apostólicos.

Durante mucho tiempo no suscitó dificultades la cuestión de la lengua empleada en la predicación. En el siglo I toda la cuenca mediterránea estaba helenizada y, al menos en las ciudades, de la costa sobre todo, entendían todos el griego lo suficiente para entender el mensaje evangélico. Otra cosa era en el campo y en el interior; cuando estas poblaciones entraron en contacto con el Evangelio, hubo necesidad de utilizar las lenguas locales [8].

Y no es que no se plantease el problema de la lengua. Evidentemente que hubo de plantearse. Desde el momento en que la joven Iglesia comenzó a extenderse fuera del Judaísmo, hubo de presentarse la cuestión de determinar si no convendría el uso de una lengua única para el culto cristiano, sino también para la misma predicación. Este punto hubo de tratarse más o menos en aquella primera querella de ritos cultuales que determinó la reunión del Concilio de Jerusalén. Los Apóstoles adoptaron, como es sabido, las diversas lenguas regionales, con predomino natural del griego; o las lenguas vivas locales, donde el griego no existía.

Cuando penetró el Cristianismo en Africa, donde el griego era menos conocido y donde prevalecía comúnmente el latín, en latín comenzaron a expresarse los misioneros. Lo mismo había de ir sucediendo con los restantes países adonde iba llegando el Evangelio. En el siglo II se predicaba ya y se oraba, según los países, en griego, en latín, en siríaco, en armenio, en etiópico, en egipcio, en georgiano; y luego, en el siglo IV, también en los diversos idiomas godos. Tanto la lengua misionera como la lengua litúrgica era generalmente en cada país la lengua *popular*.

Introducción del latín.

En Roma, desde el momento mismo en que la evangelización se puso en contacto con medios ambientes que no conocían el griego, comenzó a utilizarse también el latín como lengua ordinaria de la predicación y de las oraciones; evolución que duró casi un siglo, hasta la adopción general del latín hacia el año 350. En Roma, además, planteaba el latín un problema particular, pues no era tan sólo el idioma nacional, sino que podía además gloriarse de una propia y escogida literatura y de una expansión general por todo Occidente, Italia, Africa, las Galias, España, etc., donde habían desaparecido casi las lenguas nativas. Después de haber utilizado el griego en Oriente y Occidente, se veía ahora

---

[5] ROUET, pp. 1-10.
[6] ROUET, pp. 30-37.
[7] ROUET, pp. 82-93.
[8] BARDY, l. c., p. V.

constreñida la Iglesia, finales del siglo II, a emplear el latín en toda la parte occidental del Imperio, o a traducir al latín los libros sagrados, a escribir en latín las apologías, el dogma y la moral. Y, circunstancia curiosa, no adoptó para su liturgia el latín clásico ciceroniano sino el latín popular reafirmando así su concepción maternal de la adaptación, y obligando a sus ministros a emplear este mismo latín en sus catequesis y en su predicación [9].

Pero este proceder de la Iglesia primitiva en el uso de la lengua parece constituir más bien una objeción. ¿Por qué se impuso el latín precisamente y no se aceptaron las lenguas nacionales como se había hecho en Oriente? La respuesta nos la da el desarrollo típico de su historia, la historia concreta del Imperio Romano, donde la Iglesia tenía que desarrollarse y vivir.

La actitud del Imperio Romano en su contacto con las diversas naciones integradas a su dominio, fue muy distinta en Oriente y Occidente. A medida que avanzaba hacia el Oriente, iba encontrando civilizaciones antiguas que superaban incluso a la suya propia y que tenían religiones evolucionadas y poderosas. En cambio, hacia el Norte y el Oeste, encontraba pueblos de civilizaciones atrasadas y primitivas, cuyas religiones propias no podían prevalecer contra la religión romana.

Cuando los primeros misioneros llegaron a estas regiones, se encontraron ya con el latín en pleno periodo de auge, y no pensaron en acudir a otros idiomas nativos, que habían perdido su importancia y su uso común. Esta fue la causa de por qué se extendió el uso del latín por todo Occidente, en contra de lo que había sucedido en Oriente. La energía y vitalidad de los misioneros utilizó el latín como fermento de progreso, y esta lengua les sirvió de instrumento para propagar la civilización al mismo tiempo que la fe [10].

Pero la cuestión del idioma no constituía un problema en aquellos tiempos para la Iglesia. Ya Orígenes nos ha dejado constancia de esta diversidad de lenguas: «Los griegos se sirven de palabras griegas, los romanos de palabras latinas, y todos los demás pueblos rezan y alaban a Dios cada uno según su propia lengua. Siendo Dios el Señor de todas ellas, oye los ruegos de todos, aunque sean en diversas lenguas, como si fueran en una sola. Pues Dios no es como los hombres, que apenas saben una sola lengua, bárbara o griega, e ignoran las demás, y no se incomoda con los que hablan idiomas distintos del suyo [11].

La cuestión de la lengua no constituía, pues, un problema para la Iglesia, aunque había introducido en Occidente, de modo exclusivo, el latín. Es que la civilización occidental era latina. Luego San Bonifacio lo introduciría en la liturgia germánica, y en la Iglesia inglesa San

---

[9] Perbal, *L'Etude des Langues Indigènes*, l. c., p. 172.

[10] Rousseau D. O., *Les Langues liturgiques de l'Ouest et de l'Occident*, en «Irenikon», 1956, p. 58.

[11] Orígenes, *Contra Celsum*, 8, 37.

Agustín; los demás pueblos occidentales eran originarios del Imperio romano [12].

El problema en la Edad Media.

Este mismo principio prevaleció en la Edad Media, cuando los misioneros entraron en contacto con los pueblos «bárbaros». Aunque, como esta penetración se llevó a cabo mediante la colaboración combinada de los reyes cristianos y las Iglesias más cercanas, apenas si tenía intervención alguna directa la Iglesia Romana, en orden a determinar el idioma a emplear en la evangelización y en la liturgia. Pero no era tampoco necesario, pues ya ella misma había dado el ejemplo.

Carlomagno utilizaba el latín en sus documentos jurídicos, pero quería que los misioneros siguieran su propio ejemplo predicando en alemán a las poblaciones alemanas. Alcuino le apoyaba en ello. Las escuelas monacales fundadas por su intervención, tenían clases de lenguas nativas; los monjes misioneros en Alemania, Inglaterra, Escocia, aunque conservaban la liturgia latina, predicaban el Evangelio en los idiomas nativos; y los nuevos pueblos abordados para la fe no veían con satisfacción que se les hablase por medio de intérpretes [13].

Es el mismo conflicto que los hermanos Cirilo y Metodio tuvieron que afrontar cuando comenzaron a evangelizar la Moravia, que por no encontrarse entre Alemania y Bizancio, habría de sufrir las influencias de ambas. Los misioneros de Occidente celebraban la liturgia en latín; los de Oriente, procedentes de Bizancio, la celebraban en sus diversas liturgias orientales; ellos tiraron por un camino intermedio y comenzaron a celebrarla en eslavo. Los occidentales dudaban de la legitimidad de este procedimiento y apelaron a Roma. También acudió el propio San Metodio, el apóstol de los moravos. El Pontífice Juan VIII falló en favor de la lengua vulgar, que quedó legítimamente aprobada y admitida. En dos ocasiones distintas los Soberanos Pontífices, inquietados por acusaciones torcidas y por intrigas mentirosas, les dieron, a pesar de todo, la razón. Y si la táctica de Metodio vino a fracasar después de su muerte, ello se debió únicamente a la falsificación de un documento pontificio, tramada por el Obispo Wiching, amigo del rey Arnulfo, y con la finalidad de relatinizar a los moravos. A pesar de todo, aún los eslavos de rito latino de Bohemia y la Costa Dálmata, obtuvieron la autorización de celebrar algunas fiestas particulares en lengua eslava [14].

---

[12] Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, p. 495.

[13] A este respecto el Rey Egberto de Kent envió a Roma a un sacerdote inglés, pidiendo al Papa que lo consagrara Obispo, a fin de tener un Pontífice que les hablara en su propio idioma. Es que los primeros misioneros comenzaban a valerse preferentemente de intérpretes.

[14] Rousseau, l. c., p. 59.

Por lo demás, entraban en juego otras causas disciplinarias y políticas. El latín había conquistado ya en todo Occidente un prestigio innegable; la lucha entre el mundo griego y el mundo romano iba tomando cada vez una postura más amenazante, y llegaría pronto incluso a la escisión; en toda la Edad Media occidental podía considerarse como lengua oficial el latín, idioma en que se redactaban los tratados internacionales, que se utilizaba en los tribunales de justicia, que usaban comúnmente los estudiosos en sus investigaciones y escritos, y que utilizaban de común acuerdo los Estados y la Iglesia. Todo ello contribuía a que la Iglesia comenzara ya desde esta época a manifestar una tendencia latinizante, opuesta a concesiones litúrgicas, sobre todo en lo concerniente al idioma ritual.

Por el mismo tiempo iba dibujándose ya la disgregación de las diversas nacionalidades que iban deturpando el uso del latín y dando origen poco a poco a los idiomas modernos. Se añadió, para confirmar la postura rígida de la Iglesia, la intervención de los protestantes que abogaban por el uso de la lengua vulgar, y de modo exclusivo, en la Liturgia, en lugar del latín, que ya el pueblo no entendía.

Esto en cuanto al campo *litúrgico*, donde la Iglesia se mostraba reacia a hacer concesiones; porque en lo que respectaba a la *predicación* y a la instrucción religiosa de los pueblos, jamás abdicó de los principios de una plena adaptación lingüística. En este sentido, el cuarto Concilio de Letrán recordó a los Obispos, en 1215, que deberían asegurar la predicación en la lengua respectiva a todos los grupos lingüísticos que tuvieran bajo su jurisdicción (canon 9). Honorio III encomendaba en 1218 al monje cisterciense Christián, que iba a emprender la evangelización de borusos y prusianos, que pensara cuanto antes en la designación de sacerdotes nativos con el fin de asegurar la predicación en su propia lengua [15].

Las escuelas de lenguas

Pero a pesar de las orientaciones pontificias y de la legislación promulgada al efecto, parece que se desdeñaba la proposición del mensaje evangélico en la lengua del país. En Oriente sobre todo seguía utilizándose ordinariamente el servicio de los intérpretes. Y no era por falta de heroísmo precisamente en los misioneros latinos que se establecían en país musulmán, especialmente en Armenia, Siria y Palestina. El fracaso de estas misiones se debió quizá más que a otros factores, a este particular de la ignorancia de la lengua. Hubo con todo un ejemplo singular en Juan de Montecorvino, que no sólo aprendió el tártaro para la evangelización de China, sino que incluso comenzó a utilizar una nueva liturgia tártara.

---

[15] Perbal, l. c., p. 173

«He aprendido suficientemente la lengua tártara —escribía en 1305 desde China—..., y ya he traducido a ella todo el Nuevo Testamento y el Salterio..., y he hablado con el rey JORGE de traducir, si llega a vencer, todo el oficio latino, para que en todos sus dominios, y durante su vida, se cantara en la Iglesia (cantara yo mismo, según otra versión) la Misa según el rito latino, pero en su lengua, tanto las palabras del Canon como el Prefacio» [16].

De donde resulta que MONTECORVINO decía la Misa según el rito latino, pero en lengua vulgar, incluyendo el Canon y el Prefacio. No nos puede extrañar: se trataba de un príncipe convertido del Nestorianismo, con una liturgia tradicional en lengua vulgar. Por lo tanto, en esto MONTECORVINO no hacia sino seguir la tradición de la Iglesia, que él bien conocía. Por algo había vivido antes en el próximo Oriente, donde los franciscanos se esforzaban por reducir a los cismáticos orientales a base de respetar sus propios ritos y liturgias [17].

Con vistas sobre todo a la evangelización de los musulmanes y judíos de la cuenca mediterránea, patrocinó la Iglesia la creación de *escuelas* de árabe y de hebreo. En este sentido son ya conocidos de todos, los esfuerzos llevados a cabo por San RAIMUNDO DE PEÑAFORT, HUMBERTO DE ROMANA, y sobre todo RAIMUNDO LULIO. Con su tenacidad bien probada el dominico RAIMUNDO DE PEÑAFORT abría escuelas de este tipo en Murcia y en Túnez, y el terciario franciscano RAIMUNDO LULIO en Mallorca, Bolonia, Oxford y Paris. Es verdad que LULIO puede tenerse como la persona más representativa de esta época, como el más incansable y tenacísimo fautor y promotor de este movimiento misionológico y misionero. Había nacido en Mallorca, el año 1230, y puede ser tenido como tipo auténtico de su época y de su raza.

Sin fijarnos en su abundante producción misional y misionológica con respecto principalmente a los mahometanos, detengámonos algo más en la institución de los seminarios, escuelas o colegios de misioneros, obra que absorbe toda su atención. El mismo había aprendido el árabe a costa de grandes sacrificios en su edad madura, a fin de poder predicar personalmente el Evangelio a los árabes, musulmanes y moros del Norte de Africa, con los que disputaba valientemente sobre cuestiones de religión. Es lo mismo que pretendía ahora para los demás misioneros con estas escuelas y colegios.

En varias ocasiones recibió negativas hirientes de gentes que no le comprendían, como cuando en 1293 se negó a recibirle BONIFACIO VIII. Pero ya desde el año 1276 había conseguido de JAIME I la fundación del Colegio de Miramar, en Mallorca, donde se formaban bajo su dirección trece misioneros franciscanos en la lenga árabe, en la cultura musulmana y en la Misionología. También se enseñaba geografía misionera, porque, en expresión del mismo LULIO, el que no sabe Geografía,

---

[16] VAN DER WINGAERT, O. F. M., *Sinica Franciscana*, vol. I, pp. 344-345.
[17] SANTOS A., S. J., *Adaptación Misionera*, p. 501.

no sabe adónde se encamina ni adónde le llevan. Y si uno quiere convertir infieles y trabajar por el bien de la Iglesia, es necesario conozca la religión, usos y costumbres de todas las naciones.

Para multiplicar esta clase de instituciones acudió por cartas y personalmente al rey Felipe el Hermoso, de Francia, al Papa Celestino V (1294) y al Concilio de Viena (1311-1312); este último, en su canon XI, decretó que se crearan cátedras de lenguas orientales en las Universidades de París, Bolonia, Oxford y Salamanca [18]. Las cátedras creadas eran de hebreo, árabe y caldeo [19], y tenían como fin primero no la exégesis bíblica, sino la preparación misional, pues el mismo Concilio dice que esperaba de los que aprendieran esas lenguas, pudieran ser enviados como misioneros a propagar la fe [20].

Algo parecido acontecía dos siglos después en España donde en los Sínodos de 1580 y 1582, de Toledo, se aconsejaba el estudio del árabe con miras a la conversión de los moriscos que habían quedado en la nación. El Concilio de Trento, que había tratado con sumo interés el problema del latín en el uso de la Liturgia contra las novedades protestantes [21], insistió en el empleo de la lengua vulgar en la predicación y el Catecismo [22]. Los reyes de España y Portugal intervienen frecuentemente en esto mismo, en virtud de las obligaciones contraídas por sus patronatos regios, multiplicando las ordenaciones y decretos en este mismo sentido.

Gregorio XIII recomendaba en 1576 la ordenación de criollos, mestizos y nativos para que aumentase el número de misioneros que conocieran las lenguas indígenas. El Concilio de Lima, del año 1582, ordenaba que no se obligase a ningún indio a aprender el Catecismo y los Mandamientos en latín, bastando que pudiera recitarlos en su lengua nativa. Lo mismo los Concilios tercero, de Méjico en 1585, y séptimo, de Lima en 1592, imponiendo este último sanciones pecuniarias a los misioneros transgresores [23]. El 31 de julio de 1610 promulga Paulo V una Constitución sobre el estudio de las lenguas, incluído el árabe [24], y llegamos a la constitución y fundación de Propaganda Fide, que multiplicará en adelante los decretos e instituciones.

---

[18] Montalbán - Lopetegui, S. J., *Manual de Historia de las Misiones*, Bilbao, 1952, pp. 241-243; Simonet N., *Il metodo d'evangelizzazione dei Francescani*, Milano, 1947, p. 31 ss.; *Rivista illustrata della Exposizione Missionaria Vaticana*, 15 julio 1925, p. 467. Véanse además las diversas vidas del Beato.

[19] Cfr. Hefele - Leclercq, VI, p. 689; Streit, *Bibliotheca Missionum*, I, p. 255.

[20] Altaner, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse in dienste des Missions des 13 und 14 Jahrhunderten*, ZM., 1931, pp. 121-129.

[21] Véase tratado este punto en nuestra obra *Adaptación Misionera*, pp. 496-498; y Schmidt Hermann, S. J., *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, en «Analecta Gregoriana», 1950, n. 53.

[22] Sesión XXIV, cap. 7, 11 de noviembre de 1563.

[23] Perbal, l. c., p. 174

[24] *Collectanea S. C. P. F.*, I, n. 2.

Tiempos modernos.

Ya antes algunas Ordenes religiosas habían dado orientaciones precisas a sus miembros misioneros. San Francisco Javier había dado ejemplo de ello y había dejado imitadores. No es que nos haya dejado excelentes trabajos lingüísticos o gramáticas o traducciones de lenguas nativas; su actividad apostólica no le dejaba tiempo para ello, aun cuando no le faltara capacidad suficiente al antiguo profesor de la Universidad de París. Sus méritos son de más elevada esfera, pues puede contarse entre los primeros europeos que se afanó por escribir la predicación en las diferentes lenguas indígenas. Y aunque más tarde fue enriquecido a veces con el don de lenguas, pero sabemos por sus cartas cuánto trabajo le costó en un principio el poder adquirir un conocimiento suficiente del dialecto que se hablaba en la Pesquería [25].

En lo mismo insistieron algunas Congregaciones Generales de los Jesuítas, sobre todo la de 1593-1594. El Visitador Valignano había tomado así mismo varias medidas enérgicas para Goa. De ahí que sobre este punto pudiera escribir taxativamente el orientalista y lingüista Pott: «lo que debo alabar con toda mi alma es que los jesuítas *in partibus infidelium* cuidaron en seguida de componer libros religiosos y escritos, para facilitar el estudio de aquellas lenguas; trabajos que aún en nuestros dias son frecuentemente de suma utilidad para la ligüistica. Así procedió también Francisco Javier [26].

En las misiones de China caen muy pronto los Jesuítas en la cuenta del obstáculo que supone el latín para la formación del clero nativo y para la conversión misma del pueblo, y pensaron en *chinizar* la Liturgia, el Breviario y la Biblia; lo que supone al mismo tiempo que toda su predicación e instrucción se hacía en lengua china, siguiendo la directriz de los dos fundadores de la misión, Ricci y Ruggieri, y llegaron incluso a conseguir el correspondiente indulto, que por diversas cincunstancias no pudo llegar a ser aplicado en su totalidad [27]. Y durante este mismo tiempo el P. Nóbili, en la India, proponía también una liturgia romana en lengua sánscrita. Tampoco obtuvo favorable respuesta [28].

Una vez más hay que distinguir el uso de las lenguas nativas para el desarrollo de la *Liturgia*, que generalmente se prohibe en la legislación romana [29]; y su utilización en el ejercicio cotidiano de la *predicación* y la catequesis, que se fomenta de todas maneras. Paulo V, que

---

[25] Dahlmann, S. J., *El estudio de las lenguas y las Misiones*, p. 12.

[26] Citado por Dahlmann, l. c., p. 13.

[27] Puede verse un estudio amplio sobre este punto concreto de la liturgia china y sus diversas vicisitudes en *Adaptación Misionera*, pp. 505-511, y en Chen Stanislaus, *Historia Tentaminum Missionariorum Societatis Jesu pro Liturgia Sinica in saeculo XVII*, Roma, 1951, etc. Puede verse allí ulterior bibliografía.

[28] Väth, S. J., *Das Bild der Weltkirche*, p. 82.

[29] Véanse las diferentes concesiones en contrario, en *Adaptación Misionera*, páginas 498-503.

había concedido el Breve en favor de la liturgia china, el año 1615, incitaba a los misioneros a hacerse maestros en las lenguas indígenas, imponía el estudio de las mismas en los escolasticados misioneros, y hacía ver a los que ya trabajaban en Misiones la obligación que tenían de dominar la lengua del país. Ahora es cuando entra en escena la nueva Congregación de la Propaganda, que ciertamente había sido precedida por la que pudiera llamarse una larga jurisprudencia práctica, y no tendría más que seguir esa misma línea con toda energía [30].

Actuación de Propaganda Fide.

Hay que suponer que en muchas misiones no se cumplían las bases establecidas. La mayoría de ellas estaban establecidas en América y en la India, a la sombra de los Patronatos regios ibéricos, y en el trato con los nativos se utilizaba preferentemente —hemos de dejar aparte excepciones honrosas— el español o el portugués, en parte porque el método seguido tendía a *occidentalizar* estos países misioneros, por creerse la cultura occidental mucho más elevada, y por consiguiente más beneficiosa para los países nuevamente colonizados o descubiertos. Pudiera ser cuestión de Metodología. La Congregación de la Propaganda no lo juzgaba así y volvía a insistir, como la legislación anterior, en la salvaguarda de las costumbres y lenguas indígenas.

Fundada en 1622, ya un año más tarde, con fecha 16 de octubre de 1623, se quejaba amargamente del proceder de aquellos religiosos que descuidaban en los territorios de misión el aprendizaje de las lenguas, siendo así que se trataba de una obligación sencillamente necesaria para la salvación de las almas: *opus ad animarum salutem simpliciter necessarium* [31]. Hace alusión a los Decretos del Concilio Vienense, que ordenaba se tuvieran clases de hebreo, caldeo y arameo en las Universidades de Roma, París, Oxford, Salamanca y Bolonia, como hemos recordado antes; recuerda así mismo la Constitución de Paulo V, arriba expresada, y se duele de que, como la experiencia viene demostrando, muchos regulares, a pesar de las frecuentes admoniciones, no han instituído el estudio de estas lenguas como estaba ordenado; o si lo instituyeron lo han abandonado después. Por eso la nueva ordenación obliga a los misioneros al aprendizaje de esas lenguas, de modo que no puedan desempeñar cargo alguno de docencia o de gobierno, si antes no hubieran estudiado, después de la Teología, durante dos años al menos, una de esas lenguas y la dominen suficientemente; en caso contrario deberán quedar privados de sus respectivos cargos, y de voz pasiva los Superiores que se los hubieren dado. Los respectivos Ordinarios quedan obligados a informar a la Santa Sede del exacto cumplimiento de esta ordenación. Y para mayor estímulo aconseja que puedan ser promovi-

[30] Perbal, l. c., pp. 175-176.
[31] *Collectanea*, n. 7, p. 5.

dos a esos cargos, incluso a petición propia, todos los que hubieren dedicado dos años, después de la Teología, al estudio de alguno de esos idiomas, y hubieran demostrado con el examen previo su perfecto dominio del mismo. Ciertamente que la ordenación es expresiva, y manifiesta la importancia que daba al tema la Congregación de Propaganda Fide y la misma Curia Romana.

Con fecha 13 de septiembre de 1669 escribía CLEMENTE IX una Constitución contra algunos abusos de los eclesiásticos en las Indias Orientales; y la Propaganda por su parte incluía un Decreto ordenando que todos los párrocos extranjeros, seculares o regulares, tuvieran algún sacerdote nativo para oír confesiones y predicar los domingos y fiestas en lengua vulgar [32]. El decreto de Propaganda Fide lleva la fecha de 22 de julio de 1658 [33].

Este mismo año de 1669 se publicaban por primera vez los *Monita ad Missionarios* de los Vicarios Apostólicos Mons. PALLU y DE LA MOTHE-LAMBERT, que no tardaría la Propaganda en hacer suyos, y en los que se contenían estos avisos con respecto al idioma: «Sabemos muy bien cuán arduo y laborioso es el estudio de las lenguas; pero el misionero debe emprenderlo con ánimo, sin dejarse arrastrar por el temor de las dificultades que atemorizan y hunden en la inercia a algunos, cuya impericia lingüística hace ociosos e inútiles en plena cosecha [34].

El 17 de marzo de 1760 y el 2 de agosto de 1762, salen sendos Decretos consecutivos ordenando a Obispos y Superiores religiosos rehusar las licencias de confesar a todos los misioneros que no conozcan lo suficiente la lengua de sus penitentes [35].

El 21 de marzo de 1774 se da otro Decreto, promulgado el 5 de mayo, en el que se urge la obligación de aprender las lenguas nativas; después de lamentar el descuido de muchos, a pesar de las prescripciones dadas, viene a ordenarse, aun en virtud de santa obediencia, que todos los misioneros, en cuanto lleguen al puesto de su destino, estudien con diligencia la lengua vulgar de aquel pueblo hasta llegar a dominarla convenientemente. Para más urgir la obligación, ordena que seis meses después examinen los Ordinarios y Superiores, ante un tribunal de dos examinadores, si ello fuere posible, a los nuevos misioneros para poder conocer su aprovechamiento. Si hallasen que ha sido menguado el aprendizaje, ante todo avísenles seriamente, niéguenseles la facultades, si no urgiere la necesidad, y convóquenles a nuevo examen seis meses después. Los que aparecieren ineptos, deberán volver a su Provincia religiosa, abandonado la labor de las misiones [36].

En 1778 otros dos Decretos urgiendo lo mismo, esta vez a los Menores Conventuales y Franciscanos, no porque ellos se juzgaran al margen de

---

[32] *Ibidem*, I, n. 187, p. 62.
[33] *Ibidem*, p. 63.
[34] PERBAL, l. c., 176.
[35] *Collectanea*, n. 427, p. 276, y n. 444, p. 283.
[36] *Ibidem*, n. 504, p. 312.

las prescripciones anteriores, sino porque habían surgido algunas dudas fundadas a causa de sus privilegios tradicionales [37].

El 8 de septiembre de 1869 se envía una larga Circular a todos los Ordinarios de la India, fijando el modo de proceder en la labor de evangelización y administración de los Sacramentos. También se toca el punto concreto del idioma. En los puestos militares establecidos entre nativos, haya, además del capellán militar, otro sacerdote que se dedique por entero a la predicación del Evangelio entre los indígenas, para lo cual le es necesario dominar perfectamente las lenguas nativas [38]. Aquí se nos apunta una razón de por qué muchos misioneros descuidaban el aprendizaje de los idiomas nativos, contentándose con el portugués. Es que muchas veces se trataba de capellanes militares para el servicio espiritual de la tropa; o de sacerdotes portugueses, que se ocupaban principalmente de atender al elemento colono de la India, y sólo en segundo lugar se ocupaban en ministerios de evangelización en el interior. Todos estos no necesitaban, naturalmente, el conocimiento de idiomas nativos, pues trabajaban con sólo portugueses colonos, o con indígenas que hablaban el portugués. La Sagrada Congregación insistía frecuentemente que había que emprender también la labor de evangelización, aun en aquellos parajes en que sólo existieran destacamentos militares. Para estos casos concretos deberían los Ordinarios y Superiores agregar al capellán militar un sacerdote más que se ocupase exclusivamente en la labor de conversión, y éste sí que debería conocer convenientemente los idiomas locales. Las prescripciones de la Propaganda Fide miraban más bien a los misioneros que trabajaban en el interior en la obra de la conversión de los naturales.

Con fecha 22 de julio de 1883, envía una carta a los Superiores de Misión sobre el estudio y la fundación de escuelas de lenguas orientales, pues debiéndose recibir *ex auditu* la fe, es necesario el conocimiento de los idiomas para poder predicar esa fe. Y como queriendo excusar su insistencia, aduce los documentos pertinentes al caso de varios Sumos Pontífices: las Ordenaciones de Pío IX con relación a las lenguas de algunas de las Iglesias de rito oriental; lo mismo las de León XIII sobre el mismo particular. Siguiendo esas indicaciones, los Superiores religiosos de Ordenes y Congregaciones Religiosas habían ordenado a sus súbditos correspondientes el aprendizaje oportuno de esos idiomas; la Sagrada Congregación juzga oportuno recomendar lo mismo a los responsables de sus misiones [39].

Y tres meses después, con fecha 18 de octubre del mismo año 1883, envía una larga instrucción a los Vicarios Apostólicos de China sobre diversos asuntos de evangelización y régimen administrativo. En cuanto

---

[37] El primero lleva fecha 26 de enero, y puede verse en Martinis, pars secunda, Romae, 1909, n. 662, p. 373; y el segundo, fecha 7 de marzo, puede verse en *Collectanea*, I, n. 527, p. 325.

[38] *Collectanea*, II, n. 1346, pp. 21-28, n. 16.

[39] *Collectanea*, II, n. 1602, pp. 184-185.

al conocimiento de los idiomas, les recuerda las sanciones formuladas en 1774, que prescribían a los Ordinarios y Superiores poner a sus misioneros frente a este ineludible dilema: o aprender con seriedad el chino, o abandonar la misión: *Missionarios universos omnino cogendos aut ad linguam sinensem addiscendam, aut ad ministerium abdicandum.* Y no basta ahora con el conocimiento del chino vulgar popular; es necesario conocer también el chino culto para poder abordar a los intelectuales de la nación, como lo habían hecho los antiguos jesuítas de China. Para ello convendría establecer en cada una de las cinco regiones de China una especie de academia de chino, y sobre todo escoger en cada Vicariato a algunos misioneros especializados en ese idioma, para confiarles un estudio más profundo de la filosofía y literatura chinas, a fin de que puedan ellos mismos escribir tratados serios o trabajos de vulgarización útiles. Estos especialistas deberán ponerse de acuerdo con los Obispos para la búsqueda de medios prácticos destinados a facilitar la propagación de la fe católica en los medios más cultos, y con particular atención a la cultura china [40].

Ultimos documentos pontificios.

Son los referentes a los grandes últimos Papas misioneros, comenzando con Benedicto XV, el Papa de la *Maximum Illud.* No podía faltar en la primera Encíclica misional de los tiempos modernos el tema de los idiomas nativos. Entre las cosas que debe aprender el misionero como base para llegar hasta el fondo, nos dice la Encíclica, hay que poner en primer lugar la lengua del pueblo a que esté destinado. Y no ha de contentarse con un conocimiento rápido y superficial de la conversación; deberá saberla con facilidad y corrección, cayendo en la cuenta de lo que vale el arte de la palabra para ganarse la atención y simpatía popular; pues él se debe a todos, a sabios e ignorantes. Pero sobre todo, si es diligente, no deberá dejar a los catequistas la explicación de la doctrina, antes debe reservársela para sí como una tarea personal, considerándola como la parte más importante de su ministerio, pues Dios le ha hecho misionero suyo precisamente para predicar. Le acontecerá a veces tener que presentarse ante los dirigentes de la nación o ser recibido en asociaciones culturales como representante y portaestandarte de la religión cristiana; y en estos casos, ¿cómo podría salvar su dignidad, si la ignorancia de la lengua le impidiera manifestar su pensamiento? [41].

---

[40] *Ibidem,* n. 1606, p. 188, II.

[41] Por su importancia transcribimos el original latino: «In iis vero quae Missionarius percepta et cognita habeat necesse est, praecipue est numerandus, ut apparet, sermo populi, cuius se saluti devovebit. Nec enim contentus esse debebit levi quadam huius cognitione sermonis, sed tanta ut expedite atque emendate loqui possit. Siquidem omnibus, imperitis aeque ac doctis, debitor est, nec ignorat quam facile quis possit, bene loquendo, allicere ad benevolentiam animos multitudinis. Ac prae-

Al año siguiente, con fecha 6 de enero de 1920, envía una Instrucción la Sagrada Congregación a los misioneros de China. Entre otras prescripciones les inculcaba que evitaran todo afán de propagar entre los indígenas el conocimiento de su propio idioma, para evitar toda apariencia entre ellos de que buscaban más el provecho de su propia patria que el de las almas. Aunque no se prohibía con ello el que en las escuelas y colegios de la misión se enseñaran también aquellas lenguas europeas que pudieran ser a los alumnos de provecho. Deberían aprender ellos la lengua de la región, y en ella predicar la divina palabra, tener las correspondientes instrucciones, pronunciar sus discursos en las escuelas u otra clase de reuniones, a fin de aprovechar a todos y ser entendidos de todos. Del mismo modo había que rezar, fuera de los actos litúrgicos, las oraciones y cantar los himnos religiosos en lengua vulgar; y finalmente, se prohibía oir las confesiones en otra lengua distinta de la propia del penitente, sin inducirlos en modo alguno a hacerlo en otro idioma [42].

De ello han de informar cada cinco años los Ordinarios a la Santa Sede: *An singuli missionarii exteri studio linguae vernaculae istius gentis sedulam dent operam, et an eam ad praedicandum verbum Dei inter indigenas et in audiendis confessionibus indigenarum semper ac recte adhibeant* [43].

Una Carta-Circular a todos los Superiores de Ordenes y Congregaciones Religiosas que tienen personal misionero, fecha 20 de mayo de 1923, señala la importancia de este problema en la preparación de los misioneros. Ante todo sería sumamente útil que los misioneros llegaran debidamente preparados al trabajo misional, ya en alguna Casa de Europa o de otra parte cualquiera, a ello expresamente destinada (como se practicaba ya laudatoriamente en algún Instituto); o en casas o residencias especiales en las mismas tierras de misión. Esta preparación, que debería ser lo más perfecta posible, y distinta según cada misión, podría darse a los jóvenes por parte de misioneros experimentados, y debería consistir en el estudio de la lengua o lenguas de la misión a que estuvieren destinados, en hacerse desde un principio familiares con sus usos y costumbres, en aprender aquellos métodos que, consideradas todas las circunstancias, parecen los más apropiados para la evangelización de cada país [44].

---

sertim explicationem doctrinae christianae non catechistis committat diligens Missionarius, sed hanc provinciam, velut sibi propriam, atque adeo ut potissimam sui muneris partem, ipse retineat, qui non est aliam ob causam missus a Deo, nisi ut Evangelium praedicaret. Eidem autem interdum continget ut tanquam religionis sanctae nuntius et interpres primoribus populi se sistere debeat, aut in coetus doctorum hominum invitetur: tum vero qua ratione in suam tuebitur dignitatem, si sermonis inscitia exprimere sua sensa prohibeatur?» Cfr. *Sylloge,* n. 74, p. 122.

[42] *Sylloge,* n. 77, p. 133, 1.

[43] *Ibidem,* n. 100, cap. IV, n. 29, p. 177.

[44] *Ibidem,* n. 112, p. 214, I.

En la *Rerum Ecclesiae* hace Pío XI una alusión, el año 1926, a este defecto de algunos misioneros: que la predicación de los misioneros extranjeros perdía no poco de su eficacia y poder por este hecho del conocimiento imperfecto de las lenguas nativas, que les impedía frecuentemente el poder expresar bien sus pensamientos [45].

Como ya lo había pedido en otras ocasiones la Propaganda, nuevamente, en 1935, exige que se le informe sobre el conocimiento de la lengua nativa en aquellos que se proponen para el Episcopado: «*Quasnam linguas calleat, praeter latinam et maternam; et an in lingua vernacula Missionis ita versatus sit, ut eam in praedicatione verbi Dei et in audiendis confessionibus recte adhibere valeat* [46].

Pío XII, en la *Evangelii Praecones* resume una vez más toda la doctrina tradicional: «Es necesario que los llamados a este apostolado, ya estando aún en su patria, sean formados no sólo en todas los virtudes, e instruídos en todas las ciencias eclesiásticas; más aún, es necesario que aprendan las doctrinas y adquieran los conocimientos particulares que les serán algún día de mayor utilidad, cuando desempeñen en países extranjeros su oficio de pregoneros del Evangelio. Por eso deben conocer y manejar las lenguas, aquéllas sobre todo que les serán un día necesarias [47].

La autoridad pontificia de la palabra del Papa subraya una vez más la urgencia del deber misionero del aspirante a las misiones y del misionero mismo, en lo que toca a la competencia lingüística. De modo que muy bien podrá deducirse, como lo hace por su parte Paventi, que nadie puede dudar de que la Santa Sede *impone* a los misioneros una verdadera *obligación* de aprender la lengua del país que tienen que evangelizar [48].

Es que no se trata tan sólo de una necesidad de táctica, sino de una realidad *teológica* y *espiritual*, pues el estudio de las lenguas es, en efecto, la conclusión lógica de la naturaleza esencial de la predicación en el esfuerzo misionero, como hacía notar Benedicto XV al decir que Dios no escoge a sus misioneros para otra cosa que para predicar; y de la asimiliación real del apóstol en la tierra y pueblo que ha tomado como suyos [49]. Ciertamente que de la competencia lingüística del misionero depende en una buena parte el éxito de su apostolado. Ya lo decía en sus tiempos San Pablo: «Si vosotros no dais con vuestra lengua unas palabras manifiestas, ¿cómo vais a ser entendidos? Es como si hablarais al aire. ¡Cuántas lenguas hay en el mundo, y sin embargo nada hay sin propia palabra. Si yo no conozco el significado de la pa-

---

[45] *Ibidem*, n. 120, p. 250.
[46] *Ibidem*, n. 223, p. 651, n. 16.
[47] *Evangelii Praecones*, AAS., 1951, pp. 507.
[48] Paventi, *La Chiesa Missionaria*, II, p. 129.
[49] Rétif, *Introduction à la doctrine pontificale des Missions*, p. 118.

labra, seré un extranjero para aquel a quien hablo, y el que me hable a mí, será también para mí como un extranjero! [50].

Ciertamente, el estudio de las lenguas está al servicio de la predicación, se apoya en la Teología, y es un elemento esencial de toda evangelización [51].

Cumplimiento de estas prescripciones.

Hemos visto la documentación precedente y las quejas frecuentes de los órganos pontificios competentes, como si el cumplimiento de esta obligación hubiera dejado mucho que desear en los siglos precedentes. Una gran parte de esos documentos se referían a los misioneros de la India. Ya hemos explicado el por qué de ese descuido en manejar los idiomas nativos en muchos misioneros del Patronato. Muchos de ellos sólo se ocupaban de ejercer su ministerio con el elemento colono portugués o con los soldados portugueses que aseguraban el dominio temporal de la corona, y que no necesitaban para sus ministerios ordinarios más que el manejo del idioma portugués. Porque además, muchos de los nativos que se ponían a su alcance, hablaban también, o entendían al menos el portugués. Es una excusa y una explicación a la vez de un estado de hecho en no pocos misioneros, seculares y regulares, de la India. Otro tanto podría decirse de no pocos misioneros que trabajaban en las otras Indias, las Occidentales, es decir, América, bajo el Patronato de España.

Pero esta postura, que tiene su explicación en el misionero de los colonos, no puede tenerla en el misionero de los paganos, y a ellos particularmente van enderazadas gran parte de las instrucciones y ordenaciones de la Propaganda. Hemos de admitir que hoy los tiempos han cambiado mucho con la desaparición de los regímenes de Patronato, aunque para el caso quedaron suplidos muchas veces por los nuevos regímenes de Protectorados o Colonias. De todos modos, hoy se admite ya, y se cumple generalmente, si descartamos posibles y particulares excepciones, esta exigencia del uso y dominio de las lenguas nativas en la evangelización de las tierras de misiones. Muchas veces es ya cuestión de la *capacidad* personal de muchos misioneros, sin que a nadie se le ocurra dudar de la validez y exigencia de los principios. Ello irá también en relación con la dificultad de cada lengua particular, como puede ser el japonés o el chino, o la lengua esquimal de Alaska. Y aludimos a esta última en particular porque reviste un carácter especial,

---

[50] I Cor. 14, 9-12: «Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis: quomodo scietur id quod dicitur?, eritis enim in aera loquentes. Tam multa, ut puta, genera linguarum sunt in hoc mundo: et nihil sine voce est. Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei, cui loquor, barbarus; et qui loquitur, mihi barbarus.»

[51] Cfr. Meinhof, *Die Sprachliche Ausbildung des Missionars*, Basel, 1909; Buhlmann W., *Die christliche Terminologie als Missionsmethodische Problem*, Schönek, 1950.

que pueden tener también algunos otros idiomas extranjeros. Algunas veces han tratado los misioneros de Alaska de prescindir del idioma esquimal en la labor de evangelización por estas tres razones, al menos, que se dan en ella conjuntas: el escaso número de habitantes que la hablan, la dificultad peculiar en sí de esta lengua intrincada y primitiva, y el hecho de que en toda Alaska es ya común el idioma inglés. Ciertamente, son razones de peso que pueden aconsejar un ahorro de energías en el aprendizaje del idioma esquimal, siendo ya tan corriente entre todos ellos el uso del inglés. Son circunstancias que pudieran aplicarse también a algunos otros determinados países de misión. Pero fuera de estos casos de excepción, que deberán juzgar autoritativamente los Superiores, nadie puede poner en duda la necesidad perentoria de utilizar los idiomas nativos en cada país de misión. En casos como éste, probablemente el idioma extranjero podrá resultar incluso más beneficioso para ambos.

Las actuales escuelas de lenguas.

En la actualidad se va resolviendo el problema con bastante facilidad, unas veces en los países de origen de los mismos misioneros, y otras en los países de misión con las diversas escuelas de lenguas. A medida que ha ido ganando en experiencia, va insistiendo la Propaganda en los medios prácticos de asegurar a los misioneros un conocimiento más perfecto de la lengua. Las mismas Ordenes misioneras se preocupan con la debida antelación de formar en este punto a sus respectivos misioneros. Muchas veces queda incluso asegurada aun antes de ir a la misión. Otras veces son enviados los candidatos a completar sus estudios eclesiásticos en las casas de estudio de las Misiones, de modo que al terminar su formación intelectual y moral ordinaria, están ya capacitados para iniciar el apostolado misional.

Veamos algunos ejemplos. En la Congregación belga del Corazón Inmaculado de María, conocida más comúnmente con el apelativo de Scheut, los jóvenes candidatos reciben su destino ya al terminar su noviciado. Durante el período subsiguiente de estudios van encontrando como profesores a antiguos misioneros que, por una razón o por otra, han regresado de la misión. Bajo su dirección inmediata comienzan el aprendizaje de las lenguas, se inician en los usos y costumbres propias de la respectiva misión, van estudiando los métodos diversos y más eficientes de apostolado, etc.; de modo que cuando llegan a la misión poseen ya en suficiente grado esa preparación remota y casi próxima que quiere la Iglesia en los candidatos [52].

Parecida finalidad tienen el escolasticado de los Jesuítas en Bikfaya, y el de Túnez de los Padres Blancos: en ambos se trata de formar misioneros para el Islam, y cada uno de ellos conoce muy bien las dificultades que entraña el apostolado con los mahometanos. En Madrid,

[52] Perbal, l. c 181.

el Consejo Superior de Misiones ha establecido para misioneros un Instituto de Lenguas; y en Roma da clases de chino, japonés y sánscrito el Instituto Misionero de la Propaganda.

Y luego las casas de lenguas existentes desde hace unos años en las mismas misiones. Los Padres de Scheut, además de las clases de chino tenidas con antelación en la misma Bélgica, retenían aún tres años a sus misioneros jóvenes en Pekín, antes de incardinarse en cada misión, pues todo tiempo era poco para llegar a un conocimiento suficiente del difícil idioma chino.

Tenían fama las escuelas de idiomas que los Jesuítas y Franciscanos dirigían en Extremo Oriente para Japón y China. En esta última nación alcanzó celebridad la Casa de Lenguas que los Jesuítas abrieron primero en Anking, trasladada luego a Pekín, y después de la invasión comunista, a Filipinas. Hoy, naturalmente, no puede pensarse en casas o escuelas de este tipo para China misma; pero están fundándose en otras misiones. Veamos por ejemplo la del Japón.

Hace sólo unos años se ha fundado en Taura una de estas escuelas de japonés para todos los jesuítas extranjeros que han de trabajar en la Misión. A fin de poder cumplir mejor su cometido, el nombrado director de la misma, un jesuíta español, fue enviado previamente en viaje de estudios a los Estados Unidos, a fin de visitar determinados centros de enseñanza de idiomas que aplican nuevos métodos de aprendizaje modernos.

El destino es delicado. Enseñar el japonés a los extranjeros. El japonés es uno de los idiomas mas difíciles del mundo, y son muy pocos los extranjeros que llegan a dominarlo con facilidad. Por esa razón precisamente, un 75 por ciento de los misioneros del Japón, si no fracasaban del todo, al menos sí que no podían rendir lo que normalmente rindieran en sus patrias, por ejemplo. Como no conocían la lengua muy bien, no se acercaban a la gente culta, y forzosamente habían de trabajar con sujetos de poca o ninguna influencia en la sociedad, con lo que la acción del misionero quedaba necesariamente mermada y limitada. Eso es precisamente lo que se quiere evitar con la nueva escuela de japonés, montada con todos los métodos modernos para todos los misioneros del Japón.

El problema del latín en la liturgia misional.

Quizás la exposición de la legislación anterior, tan continuada y tan presionante, haya hecho suscitar en nosotros una dificultad práctica, que han valorado en los últimos decenios muchos de nuestros misioneros y misionólogos de vanguardia y de retaguardia. Nos referimos concretamente al problema de la adaptación lingüística dentro del campo *litúrgico*. Si la Santa Sede y la Congregación de la Propaganda tanto empeño ponen en el aprendizaje y uso de las lenguas indígenas, y tanta importancia le conceden en el campo de la evangelización, ¿por qué

no llevar la convicción hasta las últimas consecuencias y utilizarlas también dentro de la liturgia, en lugar del latín?

Hemos tratado este tema con la debida amplitud en nuestra obra sobre la *Adaptación misionera* [53]. Un problema difícil y una cuestión candente, decíamos allí, tanto en nuestros países cristianos como, sobre todo, en los países de misión. Todos se plantean el problema, y todos aportan su solución. Pero esa solución es forzoso sea sumamente compleja, y únicamente debe darla la Iglesia misma. Un avance en la solución lo enunció Pío XII en la *Mediator Dei* [54], cuando expresamente decía que «el uso de la lengua latina, vigente en una gran parte de la Iglesia, es un signo absoluto y magnífico de unidad, y remedio eficaz contra toda corrupción de la pura doctrina; sin embargo, el empleo de la lengua vulgar en nuestros ritos puede ser utilísimo para el pueblo» [55].

Parecía como si esta declaración del Papa hubiera abierto una brecha ancha a la lengua del pueblo a la que hasta entonces estaba prácticamente vedada la entrada en la liturgia romana.

Pero el problema no es de fácil solución. De cuestión de gran importancia y simultáneamente dificilísima la califican algunos autores. Hay muchos que piensan que incluso el porvenir de la liturgia depende en gran parte de la solución que se dé al problema de la lengua. No es, pues, de extrañar que se disputen sus derechos en el ejercicio del culto. Pero todavía no se ve decidida una posición neta de la Iglesia, que más bien se pronuncia por la persistencia del latín. Pero entre tanto, lo mismo los teólogos que los liturgistas, se dividen en dos campos opuestos, pues hay razones y argumentos válidos para cada uno de ambos campos. Desde luego que se nota una mayor tendencia y una mayor actividad en el pueblo fiel a participar en la sagrada liturgia, y para ello desean y quieren comprender lo que se realiza en el altar, en el baptisterio, junto al lecho del enfermo, etc.; quieren escuchar el mensaje de la Redención en su propia lengua, y asociarse con inteligencia a la oración de la Iglesia [56]. Y desde luego que en esta participación activa se nota un gran entorpecimiento con el uso obligado del latín.

No entramos en toda la profunda discusión del problema, que dejamos estudiado ya en *Adaptación Misionera*. Con todo subrayamos de buen grado algunas determinaciones relativas a los países de misión. Se nota una gran amplitud en cuanto se refiere al empleo de la lengua vulgar en los Rituales de cada nación, sobre todo en países misionales. En este campo la Sagrada Congregación se ha mostrado ampliamente generosa en la concesión de facultades. Ya en 1941 había dado normas

---

[53] Santos A., S. J., *Adaptación lingüística*, en *Adaptación Misionera*, pp. 490-517.

[54] *Mediator Dei*, AAS., 1947, p. 545.

[55] Puede consultarse a este respecto: Schmidt Hermann, S. J., *Liturgie et langue vulgaire*, Roma, 1950; Korolevsky C., *Liturgie en langues vivantes*, París, 1955, y otra multitud de artículos en revistas.

[56] Born Agustín, *El empleo de la lengua vulgar en la Liturgia Romana*, en «Criterio», Buenos Aires, 1956, p. 743.

acerca de la traducción de algunas partes del Ritual en las principales lenguas de la India, ordenando que se crearan Comisiones para cada lengua, que preparasen las respectivas versiones. Las dificultades inherentes a tan delicada labor, sumadas a las circunstancias difíciles de la guerra, hicieron que el asunto no prosperara en los primeros años.

En 1948 una nueva intervención de la Propaganda con más amplias facultades. Los Ordinarios de la India respondieron en seguida, y ya a mediados de enero de 1950 estuvieron en condiciones de poner en vigencia el ritual bilingüe latino-hindú. Quedaba a modo de ensayo durante diez años, antes de recibir la aprobación definitiva de Roma.

Las mismas condiciones rigen para otras misiones, como las de Nueva Guinea, China, Japón, Indochina, Indonesia y Africa, que gozan ya en la actualidad del privilegio de emplear el rito romano en lengua vulgar, conservando el latín solamente en las fórmulas más esenciales. El Episcopado de Uganda, ya en 1943 había resuelto pedir a Roma un Ritual, todo él en lengua nativa, a excepción de las formas de los Sacramentos [57].

En cambio la Iglesia, que tan amplia se muestra en estas concesiones litúrgicas del Ritual, se manifiesta sumamente reservada en todo cuanto toca a la celebración de la *Misa*. Con todo, ya se han hecho algunas concesiones [58]. Para los países de misión se esperan fundadamente concesiones más amplias. En 1949 se preparaba la concesión de poder decir toda la Misa en chino, exceptuando el Canon, que habría de seguir recitándose en latín. Los Vicarios Apostólicos de Flores, en Indonesia, habían conseguido también la facultad para los sacerdotes misioneros de su jurisdicción, de poder celebrar la Misa cantada, en la que los fieles cantaran en su idioma nativo el *Gloria*, el *Credo*, los *Kyries* y algunas otras partes de la Misa, siempre que esa práctica fomentara la participación del pueblo en la sagrada liturgia.

Concesiones semejantes eran conocidas ya de antes para algunas tierras de misiones. Hemos hecho alusión ya a la concesión de Paulo V, en 1615, sobre la liturgia china a los jesuitas de Pekín, y al uso del tártaro en la liturgia por el franciscano Juan de Montecorvino. A fines del mismo siglo XIV pedía autorización el dominico Máximo, de Constantinopla, para poder celebrar en griego la Santa Misa y los demás Oficios litúrgicos. Con fecha 25 de febrero de 1398 se le concede por parte de Bonifacio IX el solicitado permiso.

Algo parecido sucedía a los siríacos del Malabar, conocidos con el nombre de Cristianos de Santo Tomás. En el Sínodo de Diamper, del año 1599, en el que estos siro-malabares hicieron el acto de su unión oficial a Roma, se habla de la traducción del Misal latino al siríaco. Y en el capítulo 123, decreto 4, se dice: «Por ser la Misa siríaca demasiado larga para los sacerdotes que quieran celebrar diariamente, con-

---

[57] Santos A., *Adaptación Misionera*, pp. 499-500.
[58] Véanse en *Adaptación Misionera*, p. 500.

cede el Sínodo la facultad de traducir al siríaco la Misa romana... Misa que podrían recitar los sacerdotes en privado con el rito romano [59].

En 1615 concedía Paulo V la liturgia china, como hemos dicho. En 1618 marcharon a Persia los primeros Carmelitas, y desde un principio pidieron, por medio del General de su Orden, la autorización de decir la Misa en árabe o armenio. La concesión se hacía con fecha 17 de abril de 1624 por la Congregación de la Propaganda, fundada dos años antes, con el siguiente decreto:

«A la petición de los Padres Carmelitas Descalzos, de que a los sacerdotes de su Orden, que viven o hayan de vivir en el reino de Persia, sea lícito celebrar la Misa en árabe, el Santísimo en Cristo Señor Nuestro, Urbano Papa VIII, después de oír a los Emmos. Cardenales de la Congregación de Propaganda Fide, y para consolación de los fieles que ha poco han recibido en aquel reino la fe católica, concede a los sobredichos sacerdotes la licencia pedida, con las siguientes condiciones: que se mantenga la celebración en rito latino, que se apruebe antes en Roma el Misal romano traducido al árabe, y que se celebre sólo una vez cada día y en cada Iglesia de aquel reino» [60].

No parece que esta traducción se hiciera, pues surgieron algunas dificultades, incluso de la misma Propaganda, que tres años después, en 1627, negaba a los mismos Carmelitas el permiso de celebrar la Misa según el rito romano, pero en lengua armenia, porque con tales facultades —decía—, se impedirá en gran manera la comunicación de las Iglesias con la Iglesia Romana [61]. La misma Congregación volvía a negar en 1631, ahora a los Padres Teatinos de Georgia, el poder decir la Misa en gregoriano o armenio, aunque según el rito latino [62]. ¿Qué había pasado? Pues que la Santa Sede había determinado mostrarse más bien inflexible en esta clase de concesiones siguiendo en esto el parecer y las normas dictadas en el Concilio de Trento. Comenzaba una postura de rigor, que había de perdurar inflexible hasta hace muy pocos años [63].

Al terminar el sacerdote chino Estanislao Chen su estudio histórico-jurídico sobre las tentativas del siglo xvii de una liturgia china, estudio que presentó en el Ateneo de Propaganda Fide como tesis doctoral, se preguntaba si hoy sería conveniente que los chinos tuvieran su propia liturgia china; pregunta que podría hacerse con idéntica razón con respecto a cualquier otro país de misión. Y decía: «nótese que nosotros, los sacerdotes chinos, no queremos en modo alguno dejar a un lado el estudio del latín, como habían pedido los antiguos misioneros y lo había concedido Paulo V; antes al contrario, todos preferimos entender

---

[59] Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo*, Roma, 1745, p. 154.

[60] *Collectio Laccensis*, II, p. 502; *Acta S. C. de Prop. Fide*, 1622-1625 (3), f. 99.

[61] *Collectanea S. C. P. F.*, I, n. 33; *Acta*, 1626-1627 (4), f. 177.

[62] *Acta*, 1630-1631 (7), f. 54-55; *Collect. Lac.*, II, 502.

[63] Puede verse un estudio sobre este cambio de postura y lo mismo en el caso de la liturgia china, en *Adaptación Misionera*, pp. 504-511.

la lengua latina; sólo queremos decir si estos sacerdotes podrán utilizar su lengua nativa en la celebración de la Misa, al menos en aquellas partes que el sacerdote debe recitar en alta voz; y en la administración de los Sacramentos. A esta pregunta —dice—, nos parece debemos responder afirmativamente. Los Sacramentos son para los hombres, y no los hombres para los Sacramentos. Por lo cual, aunque no todos los fieles puedan celebrar la Misa, ni administrar los Sacramentos, pero sí deben todos, sin excepción alguna, concelebrar y, en cuanto puedan, participar y entender perfectamente la sagrada liturgia. Y cierto que para conseguirlo, nada tan eficaz como concederles su propia liturgia. Por ejemplo, si el sacerdote pudiera pronunciar en su lengua la forma de la absolución, cuánta mayor consolación experimentarían los penitentes, que no oyendo unas palabras en latín que ni entienden ni comprenden. Es ésta una de las muchas y principales razones por las que me parece convenir la concesión al pueblo chino de una liturgia propia, y no sólo al pueblo chino, sino a todos los demás pueblos de la tierra. Así lo esperamos. Y si algún día esta esperanza llega a ser una realidad, entonces podremos decir con gran alegría: «Alabad al Señor todos los pueblos, porque el que hizo tres lenguas principales, a saber, el hebreo, el griego y el latín, creó también otras lenguas para su servicio y alabanza» [64].

Creemos que está bien formulada esta aspiración china, que puede ser la aspiración de todos los demás pueblos de misión.

En Asís, durante el Congreso Internacional Litúrgico de 1956, se planteó esta misma cuestión en la reunión previa que tuvieron los misioneros. Convinieron en que no habría de pedirse la supresión del latín en los países de misión como lengua de la Iglesia y de la liturgia; ni tampoco la Misa entera en lengua vulgar. Unicamente su empleo en aquella medida que pareciera necesaria para asegurar, en las circunstancias actuales, un plena eficacia misionera del culto litúrgico, y su carácter de celebración comunitaria [65].

Por el momento la postura oficial es más bien de rigor en lo que respecta a la Misa, exceptuadas las concesiones de que hemos hablado antes. En ese sentido habló en Asís el Cardenal Cicognani en el discurso de apertura del Congreso Litúrgico Internacional. Y al final de él, cuando los congresistas fueron recibidos en audiencia por el Santo Padre, insistía éste en la misma postura. «Sería superfluo recordar una vez más que la Iglesia tiene graves motivos para que se mantenga firmemente en el rito latino la obligación incondicional para el sacerdote celebrante de emplear la lengua latina, y también para que el canto gregoriano, cuando acompaña al Santo Sacrificio, se haga en la lengua de la Iglesia [66].

---

[64] Chen Stanislaus, o. c., p. 179.

[65] Hoffinger, S. J., *Voeux et perspectives d'Avenir*, en «Eglise Vivante». 1957, p. 38 s.

[66] AAS., 1956, p. 724.

Palabras breves, sencillas, pero claras y contundentes, que por el momento zanjan la cuestión, aquí y en tierras de misión, sobre el alcance de la discusión y la posible postura de extremismos.

Misioneros lingüistas.

Es otro punto del mayor interés, que merece toda nuestra atención desde el punto de vista lingüístico misionero y misionológico. Hasta aquí hemos considerado el problema desde el punto de vista de las dificultades prácticas en el campo de la actividad misionera; ahora lo consideramos desde el punto de vista meramente *científico* [67].

Como principio general podemos asentar que Ciencia y Misión se necesitan una a la otra, y que ambas han de beneficiarse de esa estrecha cooperación. Tal es el punto de vista repetidamente expresado por diversos Papas y distintos documentos eclesiásticos.

En cuanto a la Lingüística en particular, es cierto que el lenguaje no es el alma misma del nativo, que el misionero quiere ganar, pero sí es, conforme a un proverbio bien conocido, el espejo de esa alma. La cultura del idioma es una parte muy esencial de la cultura de un pueblo. Sólo mediante el empleo adecuado del idioma con todo el contenido de sus sentimientos y concepciones, viene a ser todo hombre o toda mujer un miembro de su comunidad nacional en cualquier parte del mundo donde se considere, Europa, Asia u otra región cualquiera. Pues bien, ¿va a despreciar el misionero una fuente tan rica de información?

Pero es que hay otro punto de vista que se puede considerar; y es que esta actividad misionera típicamente intelectual y científica, viene a constituir un elemento de gran aprecio y estimación en círculos determinados, que no se preocuparían de la actividad propiamente misional, o a lo sumo la considerarían bajo ciertas reservas, sobre todo en la esfera de la administración colonial y oficial. ¿Qué amigo de las Misiones no apreciará en su justo valor la investigación antropológica de un Schmidt o un Koopers como un ejemplo típico de método científico dentro de la actividad misionera? Su revista *Anthropos* puede alinearse entre las mejores publicaciones científicas.

Pues bien, lo mismo que en Antropología o Etnología, también el estudio comparado de las lenguas en diversas partes del mundo, va fundado precisamente en una actividad previa científica e intelectual de no pocos misioneros. Un misionero protestante, R. Caldwell, echó los funda-

---

[67] Como bibliografía puede verse: Dahlmann J., S. J., *El estudio de las lenguas y las Misiones*, Madrid, 1893; Peeters Paul, S. J., *Les Missions catholiques et les Langues Indigènes*, en «Revue des Questions Scientifiques», 1905, pp. 575-615; Rétif A., S. J., *Missionnaires et Savants dans le domaine lingüistique*, en «Studia Missionalia», 1952, t. VII, pp. 391-414; Tanghe J. Dr., *Les Missionnaires de l'étude des Langues Indigènes*, en «Revue de l'Aucam», 1935, n. 1, pp. 14-19; Wils John, *The Mission and Lingüistics*, en «Scientia Missionum Ancilla», pp. 249-253.

mentos para el estudio comparado de las lenguas dravídicas. Lo mismo hizo R. H. CODRINGTON con relación a las lenguas melanesias. En el campo de las lenguas bantúes del Africa, pueden citarse las ricas aportaciones de los jesuítas J. TORREND y VEDASTO VAN BULCK, y del protestante MEINHOFF. El colaborador de este último, D. WESTERMANN, especialista en lenguas sudanesas, vino a ser luego el organizador científico del semioficial Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, instalado en Londres, etc.[68].

Además, el estudio de la lingüística nativa no sólo tiene este aspecto *científico* y, si queremos, también *social*, porque nos abre el camino para llegar hasta el alma nativa y ganarnos su simpatía. Puede tener, además, y de hecho tiene, otra finalidad científico-apostólica, como es la creación de un lenguaje nativo cristiano, que pueda ser el vehículo por donde pueda llegar hasta ellos sin impedimento de ninguna clase conceptual el mensaje de Dios, ya plenamente adaptado a su propia mentalidad. El Verbo Eterno del Padre no tiene un lenguaje determinado. Pero la Iglesia histórica no puede prescindir de él; pero esta Iglesia pertenece a todas las lenguas y las unifica al mismo tiempo: «*Ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia unitate sum omnium gentium* [69], que recordaba San AGUSTÍN. En este sentido puede decirse también que aun el trabajo lingüístico de la Iglesia misionera va prolongando la Encarnación [70]. Por otra parte puede decirse que también este trabajo lingüístico entra dentro de una sana adaptación misionera [71].

Hay autores que no juzgan oportuno computar la Lingüística entre las ciencias auxiliares de la Misionología. Así ANDRÉ SEUMOIS, O. M. I., y FERDINAND JÉTTE, O. M. I.[72].

---

[68] CALDWELL R., *Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*, London, 1863, tercera edición, revisado y editado por J. L. WYATT y T. RAMAKRISHNA PILLAI en 1913; CODRINGTON R. H., *The Melanesian language*, Oxford, 1885; TORREND J., S. J., *Comparative grammar of South-African languages*, London, 1891; VAN BULCK VEDASTE, S. J., *Les Recherches lingüistiques au Congo Belge*, 1948, 767 pp.; MEINHOF C., *Grundriss einer Lautlehere der Bantusprachen*, Leipzig, 1899; y *Grundzüge einer vergleischenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlín, 1906; WESTERMANN D., *Die Sudansprachen*, Hamburg, 1911, etc.

[69] SAN AGUSTÍN, *Psalm.* 147, 19; PL., t. 37, col. 1929.

[70] WILS, l. c., pp. 249-252.

[71] SANTOS A., S. J., *Adaptación Misionera*, l. c. Véase también *Adaptación Cultural*, pp. 59-140.

[72] SEUMOIS, por ejemplo, dice que la Lingüística y la Filología no tienen realmente una relación especial con la elaboración misionológica; pueden, sí, intervenir alguna vez, pero no sería más que una intervención accidental, pues estas ciencias apenas si tienen puntos de contacto con la Misionología; más que de ésta deberán ser ciencias auxiliares de la Etnología. Cfr. *Introduction à la Missiologie*, p. 410. El P. JETTÉ afirma a su vez que todas estas disciplinas auxiliares no tienen como objeto propio la misión, pues únicamente consideran la materia o las circunstancias concretas que rodean a la misión, como pueden ser el lugar (geografía), las costumbres (etnología), la religión (ciencia de las Religiones), o la lengua (lingüística)... Cfr. su *Qu'est-ce que la Missiologie*, p. 138.

Todo depende del punto de vista desde donde se la enfoque: ¿Quién es el que ha de encauzar y dirigir estos estudios lingüístico-misionales? Naturalmente que ante todo el filolólogo o lingüista. Como un especialista en la materia, sólo él, mejor que ningún otro, puede juzgar determinadas cuestiones. Pero de sus resultados lingüísticos puede ya el misionólogo derivar todo aquello que necesita él para la especialidad de su propio campo. De ese modo podrá existir una estrecha cooperación entre ambos. Una misma finalidad los dirige a ambos en su línea de pensamiento, pero ninguno de ellos ha de perder por eso su necesaria independencia [73].

No cabe duda, pues, que una bien llevada lingüística científica puede tener plena cabida, por las razones apuntadas, en la actividad misionera, aunque ciertamente como actividad *auxiliar*.

Hemos visto que recogían esta faceta precisamente algunos documentos eclesiásticos. Algunos de ellos aconsejaban la existencia en cada misión de uno o más especialistas que profundizaran cada vez más el estudio de la lengua, y pudieran publicar incluso trabajos científicos capaces de tener un puesto en las revistas científicas de Europa o América. Nada hay por otro lado tan eficaz para crear un sano clima de emulación entre los mismos misioneros. A veces se suscitan entre ellos conversaciones interesantes sobre puntos concretos de estilo, de gramática o de sintaxis de la lengua nativa, y eso merced a que entre ellos existía algún misionero que había llegado a ser una autoridad en la materia. Si luego publica algún trabajo, su autoridad crece aún más, y pueden aflorar otras vocaciones lingüistas que acaban por cuajar. Los perezosos van cediendo ante una vergüenza benéfica, y la negligencia terminará por desaparacer. Después la gloria que por este hecho reverbera sobre el Vicariato, sobre la familia religiosa, sobre la Iglesia entera, contribuye a modificar el clima y a mantener, cuando no a acrecentar, una sana emulación [74]. Todo hay que tenerlo en cuenta en el conjunto total de la activida misionera.

El ejemplo de los antiguos misioneros.

Hoy no puede dudarse de que queda plenamente justificada la dedicación de algunos misioneros a tareas plenamente científicas en diversos ramos del saber en sus propios países de misión, sin que por ello pierdan su carácter específico de misioneros. La Iglesia ha de implantarse en todo el mundo en toda su magnífica floración de obras de santidad y de ciencia, y los que la van implantando, en todos estos distintos ramos de la espiritualidad y la ciencia, son verdaderos misioneros. La actividad misionera no es precisamente una actividad específica de *sal-*

---

[73] Wils, l. c., pp. 252-253.

[74] Perbal, *L'étude des Langues indigènes en Missions*, en «Bulletin des Missions», 1951, p. 182.

vación de almas, sino de *implantación* de Iglesias particulares, que forman todas ellas, unidas bajo una misma cabeza visible, la Iglesia de Dios. Y esta Iglesia de Dios, en todo su esplendor, nunca ha dejado a un lado la ciencia. Más aún, casi todas las ciencias tienen mucho que agradecer, en el avance que han podido experimentar en sus orígenes y en su desarrollo científico, a misioneros y hombres de Iglesia. En el campo de la Lingüística no queda lugar a duda, tanto en las investigaciones propias como en la colaboración prestada a otros eminentes hombres de ciencia. Podrían multiplicarse los testimonios.

El año 1879 el conocido americanista JULIO PLATZMAN presentaba al Congreso de los Americanistas celebrado en Bruselas una obra de extraordinario mérito en lo concerniente a los dialectos americanos: la presentaba con esta declaración: «Al publicar de nuevo este libro importantísimo y hasta ahora casi desconocido, facilito la obra a quien quiera hacer grandes investigaciones en el campo de las lenguas comparadas. Es la obra de un misionero católico del siglo XVII, del jesuita P BERTONIO».

Su obra, sin embargo, no se presenta aislada o como cosa única en la literatura de las lenguas. Otro de los grandes filólogos del siglo pasado, AUGUSTO POTT, hacía asimismo esta declaración: «El número de gramáticas, vocabularios y diccionarios, que se ha aumentado ya hasta casi formar una biblioteca, con preferencia y antelación a los viajeros, quienes no suelen domiciliarse ni permanecer largo tiempo en lugar fijo, tiene por autores a los *misioneros*, en un principio casi exclusivamente católicos, entre ellos muchos jesuítas (mérito asimismo de la Propaganda), después protestantes también, en número considerable» [75].

El célebre indólogo y filólogo de Oxford, MAX MÜLLER, escribía con motivo del anuncio acerca de la primera traducción y edición de los Clásicos chinos dispuesta por JACOBO LEGGE: «Hablando de las obras que han compuesto los misioneros, hemos aludido repetidas veces a las magníficas ocasiones que en todas partes del mundo se presentan a los anunciadores del Evangelio de prestar útiles servicios a la ciencia... El ejército de misioneros que se halla esparcido por toda la tierra, nos pone en posesión de los mejores instrumentos que podemos imaginar para la reunión de los conocimientos científicos más variados. Sí, los misioneros debían abrir el camino de la ciencia. Ellos, continúa el docto filólogo, notabilísimos por la riqueza y abundancia de sus resultados, son los que se han hecho dignos, por cierto, de que sus nombres vivan en la gratitud y en la memoria no sólo de los indígenas entre quienes desplegaron su actividad, sino también de los sabios de Europa. Por este motivo, los trabajos y las obras de los jesuítas misio-

---

[75] Citado por DAHLMANN, o. c., pp. 1-2; y A. F. POTTS AUSGABE VON: W. V. HUMBOLDT, *Ueber die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues*, Berlín, 1880, t. I, p. 136.

neros de la India y de China vivirán no menos en los anales de nuestras Academias que en las páginas de la Historia de las Misiones [76].

Con mucha razón exclama otro escritor posterior: «Los lectores de las modernas obras de viajes admiran la perseverancia de un BAKER, LIVINGSTONE, STANLEY y otros exploradores del Africa; más ¡a cuán pocos les será conocido que los mismos senderos donde ponen el pie estos hombres amantes de la investigación, han sido ya más de un siglo recorridos con diligencia y con celo por numerosos misioneros para dilatar el reino de Cristo! La pompa de las exequias más solemnes fue tributada a LIVINGSTONE; BAKER se ve condecorado con título de nobleza; sin embargo, de aquéllos que fueron los primeros en roturar el camino de la ciencia y de la civilización, hasta los nombres se han lanzado al olvido, o yacen ignorados» [77].

A partir de la segunda mitad, sobre todo, del siglo pasado, ha experimentado un gran desarrollo la lingüística moderna, y a ello han contribuido en gran manera un buen número de misioneros protestantes, como MORRISON, MEDHURST, EDKINS, LEGGI, HARDY, CALDWELL, MOFFAT, etc., alguno de los cuales hemos ya citado antes. ¿Qué debe este desarrollo de la Lingüística a los misioneros católicos? ¿Hasta qué punto sus fatigas han promovido y hasta abierto el camino para llegar a los grandiosos resultados que el filólogo contempla hoy día con justo orgullo? Porque si en los últimos tiempos han sido los misioneros protestantes los que más se han distinguido por sus estudios y sus aportaciones, no podemos olvidar que los habían precedido en varios siglos los misioneros católicos. Dato tanto más de considerar cuanto que los más brillantes resultados de algunos decenios los había conseguido la ciencia precisamente en el campo de aquellas lenguas con las que los antiguos misioneros católicos habían estado en relación inmediata e íntimo contacto. De hecho los eruditos europeos se veían muchas veces obligados a acudir primero a los trabajos de primera mano de los misioneros. De ellos arrancan el estudio y las investigaciones de la mayor parte de las lenguas americanas, de la India o de China.

Por lo que toca a las americanas habla así el que podría gloriarse de haber sido el primero en llevar el título de profesor de lenguas comparadas y haber desempeñado su profesión por más de cincuenta años, AUGUSTO POTT: «La sola vista del libro *The literature of American aboriginal Languages*, de LUDEWIG, aumentado por TURNER y publicado (en Londres, 1858) por NICOLÁS TRUEBNER, bastaría para enseñarnos que, gracias a la diligencia de los celosos mensajeros de la fe, brota una multitud de fuentes difícil de abarcar con la vista, en beneficio del que se proponga dedicarse al vasto estudio de las innumerables y variadísimas lenguas indígenas que hay más allá del Océano Atlántico» [78].

---

[76] MAX MÜLLER, *Essays*, Vol. I, Leipzig, 1869, p. 264 ss.

[77] *The Jesuits, their foundation and History by B. N.*, London, 1879, Vol. II, p. 147, citado por DAHLMANN, o. c., p. 3.

[78] *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1877, n. 42, citado por DAHLMANN, o. c., p. 6.

Lo mismo puede decirse con respecto a China. El docto filólogo ABEL-REMUSAT, especialista en filología china, afirmaba en el discurso de apertura del curso de lengua y literatura china en el Collége Royal: «Una feliz coincidencia había reunido por aquel tiempo en la misión de China un número considerable de hombres que sobresalían no menos por su ciencia que por su piedad...: los Padres BOUVET, GERBILLON, LECOMTE COUPLET, GAUBIL, VISDELOU, PRÉMARE, PARRENIN y otros muchos comunicaron a la Misión un esplendor científico cual no se había visto hasta entonces. Sus obras llamaban la atención del público y de lo sabios hacia aquella China de la que contaban tantas maravillas... En una palabra, misioneros fueron aquellos a quienes la literatura china de Europa debe sus primeros frutos» [79].

Con respecto a la India, llama la atención MAX MÜLLER en las *lectures on the science of language*, sobre las importantes disertaciones del jesuita COEURDOUX, misionero del Maduré, presentadas al Instituto de Francia por los años 1760 al 1770, en las que de un modo evidente mostraba la afinidad de las lenguas india, griega y latina. «Cuando se considera, continúa el docto lingüista de Oxford, que estas disertaciones fueron escritas hace ya cien años, debe parecer bien extraño que tan poco interés despertasen, y que ni aún se hubiera hecho jamás mención de ellas si MIGUEL BRÉAL no las hubiera desenterrado de los olvidados anales de la Academia Francesa y reclamado para el modesto misionero el honor que sin duda se merece por haber precedido cincuenta años a la ciencia de las Lenguas Comparadas, planteando muchas de sus más importantes cuestiones [80].

Todos estos testimonios manifiestan que se debe tributar una consideración más reposada a esta faceta de la eficacia de las Misiones, que son al mismo tiempo un adelantado de la ciencia. Y en el campo de la Lingüística, ¡cuantas veces no debe el lingüista al incansable celo de un desconocido misionero el que se conserve la prueba del desenvolvimiento característico de una lengua! Lenguas cuyos sonidos no se habían consignado por escrito aún; dialectos salvajes enmarañados, semejantes a un bosque virgen, en el que aún no ha resonado el golpe de hacha para abrirse camino, ofrecieron a los pocos años una rica literatura en manuscritos y libros impresos. Esa es la gloria también de muchos misioneros.

Y con todo hay quien lanza contra las misiones católicas la acusación de su aferrada tradición a la conservación del latín. En 1904 se quejaba en una sesión de la Academia Real de Bélgica el académico M. PAUL FREDERICQ de lo que llamaba él «el método lingüístico de evangelización adoptado por Roma» [81]. Cierto que tal acusación apenas si tenía más resonancia que el nombre del personaje que la lanzaba y

---

[79] *Discours pronocé à l'ouverture de cours de langues et littérature chinoises*, en «Mélanges Asiat.», París, 1826, t. II, p. 4, citado por DAHLMANN, pp. 6-7.

[80] Vol. I, p. 183, citado por DAHLMANN, p. 7.

[81] *Bulletin de la classe de Lettres*, 1904, p. 738 ss.

el lugar en que se había proferido. Exponía el ilustre académico los diversos principios aplicados por Roma y Bizancio con relación a las lenguas nativas de los pueblos evangelizados. Ambos métodos quedan juzgados por sus efectos: por un lado, gracias a la metodología de Bizancio, van desarrollándose las literaturas eslavas de una manera precoz; por el otro, a causa de la metodología romana, que las iba sacrificando sistemáticamente a su latín, languidecían las lenguas germánicas en su interminable infancia. Se apoya en sus estudios sobre las literaturas copta, siríaca y armenia, y llega por fin a la siguiente conclusión, que estampa en estos términos: «En nuestros mismos días y a nuestros mismos ojos los misioneros católicos y los protestantes siguen aplicando aún aquellos dos métodos en su evangelización de los salvajes.. Los apóstoles de la Iglesia Romana llevan su latín como lengua litúrgica, y no traducen más que las oraciones y las instituciones religiosas indispensables. Los protestantes, muy al contrario, se apresuran a ofrecer a los neo-conversos una Biblia completa, o al menos un Nuevo Testamento, traducido a su lengua y publicado a expensas de la Sociedad Bíblica de Londres, que lo ha editado en una infinidad de dialectos salvajes» [82].

Es manifiesta la acusación que se lanza contra la metodología misional católica en lo que respecta a la utilización del idioma. Nosotros la hemos resuelto en parte cuando distinguíamos entre el idioma *litúrgico* a través de los siglos, y que desde la Edad Media viene exigiendo la Iglesia occidental como exclusivo el latín; y el idioma de la *evangelización* o *predicación* que la misma Iglesia quiere y ha exigido con multitud de documentos, sean las diversas lenguas nativas [83].

Muy al contrario, lejos de perjudicar las lenguas nativas con la conservación del latín para el uso exclusivamente litúrgico, las han fomentado y perfeccionado con sus innumerables trabajos e investigaciones de lingüística nativa. Todos estos estudios nos muestran el esfuerzo incensante de los misioneros para asimilarlas y perfeccionarlas y para facilitar al mismo tiempo su manejo y conocimiento a los eruditos europeos. No es éste el lugar de dar una lista completa de todas estas producciones literarias, sobre todo en cuanto a la India y al Extremo Oriente se refiere, pero sí de dar unos cuantos datos ge-

---

[82] *Ibidem,* pp. 751-752.

[83] Quien quiera ver una refutación más amplia, y a base de los mismos argumentos que Paul Federico aduce, puede consultar el artículo del P. Paul Péeters, S. J., *Les Missions Catholiques et les langues indigènes,* en «Revue des Questions Scientifiques», 1905, pp. 575-615, en el que recoge al final una serie de obras lingüísticas de misioneros católicos entre los años 1285 a 1909, en los diversos continentes de América, Oceanía, Asia y Africa. Por lo demás en la *Bibliotheca Missionum,* de Streit, en sus 21 volúmenes publicados, pueden verse millares de estas obras conservadas aún en manuscritos, o ya publicadas.

nerales sobre la importancia de la aportación lingüística de nuestros misioneros en los campos de misión de los cinco continentes [84].

PRINCIPALES MISIONEROS LINGÜISTAS.

En la India.

Si comenzamos por la India, ya los Jesuítas portugueses de Goa lograron a fuerza de ingeniosidad crear una imprenta, la primera imprenta tamoul, en la que desde 1580 comenzó a desarrollarse toda una literatura cristiana india para las poblaciones de la costa. Una de las primeras obras impresas fue una traducción del *Flos Sanctorum*. Vimos cómo el mismo San FRANCISCO JAVIER se preocupaba de presentar en lenguas nativas los puntos principales de la doctrina cristiana; muy pronto pudo imprimirse un *Catecismo* en Goa, atribuido al mismo JAVIER, y al que siguieron numerosos tratados religiosos, catecismos, traducciones de la Biblia, gramáticas, diccionarios, etc. En seguida se estableció una segunda imprenta en el Colegio de Rachol, y una tercera en el Ambalacate, en las cercanías de Cochín. Era este Colegio de la mayor importancia, sobre todo en el apostolado con los cristianos llamados de Santo Tomás, y en él estudiaban los jesuítas idiomas varios, como el sánscrito, el malayalán, el siríaco y el tamil.

De entre los primeros compañeros de JAVIER, hubo uno que se dedicó, con éxito, al estudio de las lenguas vulgares, el P. ENRIQUE ENRÍQUEZ, llegado en 1546 y destinado a la costa de la Pesquería. Murió en Punicale, en 1600, a los 80 años, de los que había empleado 54 en la Misión. Pudo escribir una gramática y un diccionario tamil, dos catecismos y varias vidas de Nuestro Señor, de la Virgen y de los Santos; nos ha dejado además varios escritos apologéticos en lengua del país, y traducciones de otros muchos temas religiosos y edificantes. Su catecismo parece ser el primer impreso en lengua tamil, aunque los primeros tipos de esta lengua se debieron al coadjutor GONZÁLEZ, español [85].

En el estudio y conocimiento de este idioma sobresalió con mucho el P. JOSÉ CONSTANTINO BESCHI, a quien los mismos intelectuales nativos tienen como el primer poeta de su siglo, y al que los cristianos del Malabar, que aún recitan sus versos, consideran como un políglota extraordinario [86]. Para BENFEY es BESCHI un hombre sumamente extraordinario que poseía el grande arte de empaparse por completo en cuanto era el genio y la vida de la India [87].

---

[84] Como decíamos en la nota anterior, pueden verse recogidos en los 21 volúmenes de la *Bibliotheca Missionum*, de STREIT, y una selección en DAHLMANN, *Die Sprachkunde und die Missionen*, Freiburg in Br., 1891, traducido al español por JERÓNIMO ROJAS, según lo hemos venido citando.

[85] DAHLMANN, o. c., pp. 17-18.

[86] PEETERS, l. c., p. 591.

[87] BENFEY, *Ersch und Gruber. Art Indien*, p. 290; DAHLMANN, p. 19.

Caldwell, Obispo protestante de Madrás, no duda en asignarle un puesto de honor entre los escritores modernos del tamil [88], y Hunter afirma que los escritos de Beschi son considerados por los Pandit como obras literarias de primer orden [89]. El profesor Babington, que tradujo su gramática tamil, escribe de Beschi que parece haber llegado a poseer un conocimiento de la literatura tamil más completo que todos los extranjeros que se han consagrado al estudio de esta lengua, y hasta tal vez más que ninguno de los naturales de los tiempos presentes (escribe en 1882). Sus extensas obras en prosa y en poesía, escritas todas en tamil, sus traducciones de la misma lengua son altamente reputadas, y es un hecho singular que una de las mejores, entre las gramáticas clásicas del tamil, es obra de su pluma [90]. Beschi había llegado a la India en 1710 [91].

En el idioma *konkani* debe citarse en primer lugar al jesuíta Tomás Stephens, nacido en 1549, ingresado en la Compañía en 1578, y llegado a la India en 1580. Su *Doctrina Cristiana*, en konkani, es del 1622. Su gramática konkani, obra póstuma editada por el P. Ribeiro, es notable por su buena transcripción. En 1857 se hizo una nueva edición, aunque ya había otra gramática más depurada, debida al carmelita Francisco Javier de Santa Ana. Pero su obra principal puede ser el *Purāna*, que trata en forma poética los misterios de la fe y por la hermosura del lenguaje se ha granjeado admiración universal. Tuvo tres ediciones, en los años 1616, 1649 y 1654 [92].

El P. Diego Ribeiro, jesuíta también, y editor da Stephens, fue otro excelente conocedor del konkani, y además del kanara. Su obra principal es un diccionario konkani-portugués, que abrió camino a los trabajos lexicográficos de varios otros misioneros, como Manuel Banha, Saldanha, Pereira y Almeida [93].

Otro jesuíta, el P. Przikril, aprovechó su forzosa inacción en las cárceles de San Julián para componer una gramática y un diccionario kanara. Los materiales los había reunido durante sus ministerios apostólicos en la provincia de Kanara, y pudo darle forma durante el tiempo que duró su encarcelamiento por orden de Pombal. Cuando fue expulsado de la India pudo traerlos consigo a Europa [94].

Entre los franciscanos ilustres por sus estudios del kanara y konkani, pueden citarse a los PP. Banha, Manuel Baptista, Lado y Amador de Santa Ana. Y ya hemos hecho alusión a la gramática konkani, que superaba a la de Stephens, del carmelita P. Francisco Javier de Santa Ana.

---

[88] Caldwell, *Comparative Grammar of the Dravid*, Languages, 2 edic., p. 149.

[89] Hunter, *Imperial Gazetter of India*, IX, p. 126.

[90] Beschi, *A Grammar of the high dialect of the Tamil. Transl. by Babington*, Madras, 1882. Prefacio, p. 1.

[91] Más detalles sobre su vida y obra en Dahlmann, o. c., pp. 20-25.

[92] Dahlmann, o. c., pp. 25-26.

[93] Peeters, l. c., p. 590.

[94] Dahlmann, p. 27.

Hemos hablado del Colegio de Ambalacate y de los Cristianos de Santo Tomás. En esta cristiandad tuvo gran renombre e importancia P. Francisco Ros, S. J., su primer Obispo después de la unión a Roma, nacido en Gerona en 1557, llegado a la India en 1584, y muerto en 1624, después de haber sido Obispo de esta Cristiandad desde el 1600 [95]. Tuvo gran importancia en el campo pastoral y en el campo científico, que es el que ahora nos interesa. Conocía a fondo el siriaco, el caldeo y el malayalam. Como producción literaria, sin contar la latina, portuguesa o española, dejó un tratado de la doctrina cristiana en malayalam y traducciones varias de libros litúrgicos del latín al siríaco o caldeo, como el Misal, el Breviario, el Ritual y los 50 Cánones del Concilio de Nicea [96].

En el gran Imperio del Mogol, que ocupaba por entonces una gran parte de la India, sobresalió otro jesuita navarro, Jerónimo Javier, sobrino segundo del Santo. Nacido en 1549, y marchado a la India en 1581, ocupó hasta su muerte, que tuvo lugar en Goa en 1617, cargos de la más alta responsabilidad en las Provincias jesuíticas de Goa y del Malabar. Desde 1595 hasta 1614 estuvo en el Gran Mogol como fundador y Superior de la misión que funcionaba entonces junto a la corte del gran Emperador [97].

Aunque en el corazón de la India, en la corte se hablaba el persa, y en este idioma nos ha dejado varias obras en P Jerónimo [98]. Destacan entre todas una Vida de Cristo, una obra apologética, que titula en persa Espejo de la Verdad, las Vidas de los Apóstoles, una traducción del Salterio y de los Evangelios, una Guía de los Reyes, varias historias de algunos mártires y santos, todo ello rica producción en persa, inédita generalmente, que continuaba la obra de su apostolado.

Más importancia quizás tienen las producciones y contribución a un mayor conocimiento del *sánscrito*. En este idioma precisamente estaban escritos los principales libros sagrados de la India, aunque eran escasos los misioneros que podían llegar a un conocimiento suficiente de él para entrar más adentro del alma religiosa india. Entre estos pocos hay que contar necesariamente al P. Roberto Nóbili, S. J., nacido en 1577 en Montepulciano, llegado a la India en 1605, y apóstol del Maduré a base de nuevos métodos de adaptación apostólica [99]. Para el 1620 había alcanzado Nóbili un gran conocimiento del sánscrito. El filólogo Max Müller quiere adjudicar a este famoso misionero el

---

[95] Santos Angel, S. J., *Francisco Ros, S. J., Arzobispo de Cranganor y primer Obispo jesuíta de la India*, en «Missionalia Hispanica», 1948-1949, 134 pp.

[96] *Ibidem*, p. 132.

[97] Santos A., *Jerónimo Javier, S. J., Arzobispo electo de Cranganor*, en «Studia Missionalia», 1952, vol. VII, pp. 125-175; *Dos Javieres en la India*, en «Miscelánea Comillas», 1952, vol. 18, pp. 27-87; *Un sobrino de Javier en la Corte del Gran Mogol*, en «Missionalia Hispanica», 1953, 417-493.

[98] Santos A., *La obra literaria persa de un jesuíta navarro*, en «Estudios Eclesiásticos», 1955, pp. 233-250.

[99] Cfr. Dahmen Pierre, S. J., *Un Jésuite Brahme*, Bruxelles, 1925.

honor de haber sido el primer europeo que poseyó el sánscrito, que leyó los textos más difíciles y escribió en esa lengua con soltura [100].

El P. Proenza, hábil conocedor también del tamil y del sánscrito, tiene a los escritos de Nóbili como admirables por la profundidad de los pensamientos y la finura de estilo, que según testimonios de los indígenas, es de una perfección clásica. Su extraordinario conocimiento de la lengua da a sus escritos una riqueza y una exactitud de expresión que despierta la admiración de los doctos brahmanes. Por desgracia muchos de aquellos escritos se perdieron y no pudieron conservarse [101].

Otro gran docto del sánscrito fue el jesuíta Enrique Roth, muerto el año 1668, que dedicó seis años a su estudio bajo la dirección de un brahmán de Agra, y salió un consumado maestro en esta lengua [102]. El P. Roth es propiamente el primer gramático occidental del sánscrito: su obra manuscrita se conservó largo tiempo en el Colegio Romano [103].

Más fama tiene el también jesuíta P. Hanxleden, que imprimió en la imprenta de la Propaganda, el año 1790, su *Sidharubam seu gramatica samscrdamica*, primer ensayo europeo de gramática sánscrita, tan aprovechada, aunque criticada, por indianistas de segunda hora, en frase de Max Müller [104]. Suyo es, además de esta gramática, un diccionario sánscrito que compuso en colaboración con el P. Pimentel; y lo mismo un diccionario tamil, compuesto en colaboración con este mismo Padre, que más tarde habría de ser nombrado Arzobispo de Cranganor.

Tuvo gran resonancia por esta misma época la labor filológica del jesuita francés P. Calmette, junto con otros jesuítas franceses enviados y patrocinados por Luis XIV en las misiones de la India. De ello habla también Max Müller: «Los jesuítas franceses, escribe, que después de la paz de Ryswyk envió Luis XIV a la India, mantuvieron una correspondencia científica con los miembros de la Academia Francesa. Uno de ellos, el P. Calmette nos refiere, en carta de 24 de enero de 1733, que por aquel tiempo la Orden de los Jesuítas tenía misioneros que no sólo estaban bien impuestos en el sánscrito, sino que también se hallaban en disposición de leer algunas secciones del Veda. Se ocupaban en formar una biblioteca oriental que comenzó a prestar importantes servicios a los misioneros para la propagación del Cristianismo. Se habían hecho dueños de la filosofía y la teología de la India, especialmente de los cuatro Vedas» [105].

---

[100] Max Müller, *Lectures on the science of languages*, London, 1882, vol. I, p. 174.

[101] Cfr. Bertrand, *La Mission du Maduré*, III, p. 116.

[102] Max Müller, l. c., vol. I, p. 175.

[103] Peeters, l. c., p. 590, nota 2.

[104] Peeters, l. c., pp. 590-591.

[105] Max Müller, l. c., I, p. 176.

Un colaborador asiduo de Calmette fue el P. Pons, quien en carta escrita en noviembre de 1740 nos da una exacta y general descripción de las varias ramas de la literatura sánscrita, de los cuatro Vedas, de los escritos gramaticales, de los seis sistemas filosóficos y de la astronomía india [106]. Como Hanxleden, compuso una de las primeras gramáticas del sánscrito, cuyo manuscrito fue enviado a Paris, en 1744, redactado en latín.

En ese trabajo faltaba la parte de la Sintaxis, y este vacío lo llenó el P. Coeurdoux [107], autor que, como dijimos ya antes, puede ser tenido, a juicio de Breal y Max Müller, como el primero en asentar de una manera extensa y metódica la afinidad o parentesco de las lenguas indo-europeas [108].

En el sánscrito brilló asimismo el carmelita P. Paulino de San Bartolomé, a quien debemos la primera gramática sánscrita impresa en Europa. La publicó en Roma, el año 1790. Escribió además algunos otros tratados sobre antigüedades, mitología y religión de la India. En todos esos trabajos aprovechó algunos escritos del P. Hanxleden, cuyos conocimientos en sánscrito, según nos inducen a crer las citas de Fray Paulino, debieron ser extraordinarios [109]. Suyo es el mérito de haber sido el primer europeo en publicar dos gramáticas del sánscrito, una en 1790, y la otra, más completa, en 1804. Paulino de San Bartolomé, originariamente Juan Felipe Wesdin, estuvo como misionero por las costas del Malabar, de 1776 a 1789; más tarde vivió en Roma, donde fue profesor de lenguas indias en el Colegio de la Propaganda [110].

Al lado de estos autores de primera talla, podrían citarse otros muchos, que no tuvieron tanta resonancia como ellos, pero que son acreedores a un mérito no menos sólido por sus estudios largamente desconocidos, o solamente publicados en los últimos tiempos. El P. Pacheco, sacerdote del Oratorio y misionero en Ceilán, cuya Historia Eclesiástica, en cinco volúmenes, fue editada de 1882 a 1888; y los Padres que citamos antes, Proenza, Cattaneo, Pereira, Faraz, D'Acosta, Bourzes, etc., beneméritos también, aunque en menor escala, de los idiomas indios kanara, konkani y tamil [111].

Confines a la India podemos considerar a Birmania y al Tibet. Con respecto a la primera, Mons. Gaetano Montegazza (1745-1771), a un celo ardiente apostólico unió un estudio profundo de la historia y lengua birmanas. Nos dejó una Relación de los Reinos de Ava y Pegú, que ha presentado bellamente después el Dr. Renzo Carmignani [112], con

---

[106] *Ibidem*, p. 178.
[107] *Ibidem*, p. 179.
[108] Dahlmann, p. 33.
[109] Max Müller, l. c., p. 181.
[110] Dahlmann, p. 36.
[111] Peeters, l. c., p. 590.
[112] *La Birmania*, Ediz. A. S. Roma, 1950.

una brillante introducción y abundantes notas explicativas. En esta historia se muestra MONTEGAZZA un etnólogo agudo, un gran geógrafo y cartógrafo, un lingüista preciso y un historiador fiel [113].

En cuanto al Tibet, merece especial mención el P. HIPÓLITO DESIDERI, S. J., (1684-1733), que compuso varias obras en tibetano para uso de los lamas, que las acogieron bien. En italiano escribió *Noticias históricas del Tibet* y memorias de los viajes y misiones llevadas a cabo por él; el P. DESIDERI puede ser considerado como uno de los mejores exploradores e historiadores de esta nación [114]. También el P. DOMINGO FANNO nos dejó una gramática tibetana, completada más adelante, en 1762, por el P. AUGUSTO GEORGE con su *Alphabetum Thibetanum* [115].

En China.

En China es particularmente abrumador el conjunto de trabajos y producciones científicas en general, y lingüísticas en particular, de los misioneros, preferentemente jesuitas. Desde los primeros escritos de MATTEO RICCI hasta los últimos del P. AMYOT, que contempló la ruina de las cristiandades del Extremo Oriente, puede formarse una gigantesca enciclopedia, nos dice el P. PEETERS [116], con los textos chinos de libros religiosos, filosóficos, literarios y científicos, en cuya elaboración toda una serie ininterrumpida de trabajadores escogidos consumieron hasta los últimos momentos de su tiempo y de su vida. De todos son conocidos los nombres de RICCI, BOUVET, GERBILLON, VERBIEST, COUPLET, TRIGAULT, FRANCISCO DÍAZ, dominico, y de los Padres SCHALL, RHO, NOEL, RÉGIS, HERVIEU, PRÉMARE, GAUBIL, PARRENNIN y AMYOT, por no citar más que los principales.

El filólogo NEUMANN, que no se distingue por su parcialidad o estima de los misioneros católicos, no puede dejar de expresar su admiración ante esta producción tan ingente y tan escogida de los siglos XVII y XVIII: «una portentosa mole de obras lingüísticas y literarias sobre China» [117]. «Estos misioneros tienen el mérito de habernos comunicado las obras principales de la antigüedad clásica china, y lo más importante de su Historia y Geografía, ya en traducciones, ya en obras originales. A pesar de que no puede evaluarse estrictamente tanta laboriosidad, pues además de las obras publicadas, existen otras muchas firmadas con pseudónimos, o perdidas aún entre el polvo de las bibliotecas». Así el filólogo NEUMANN [118].

---

[113] BONARDI GIOVANNI, *I Missionari per il progresso delle Science*, en «Oltremare». 1957, n. 10, p. 74.
[114] *Ibidem*.
[115] PEETERS, l. c., p. 589.
[116] PEETERS, l. c., p. 592.
[117] DAHLMANN, p. 39.
[118] NEUMANN, *Lehrsaal des Mittelreiches*, München, 1836, p. 11.

El conocido filólogo de Oxford MAX MÜLLER queda también asombrado ante esta actividad científica de los Jesuítas en sus misiones de China: «las ocasiones propicias de que gozaron los miembros de esta Orden para reunir conocimientos científicos de toda clase, fueron extraordinarias. Dudo que aun en nuestros días (escribe a finales del siglo pasado), pueda un periódico disponer de tan numerosos e instruídos corresponsales en todas las partes del globo como los que tenía esta Orden. Se trataba de observaciones astronómicas, fuera en China o en América; ya estaba por lo general un misionero en los sitios marcados. Había que adquirir datos geográficos; un testigo ocular de la India, de China o de Africa informaba sobre el verdadero curso de un río o la exacta altura de una montaña. Los edificios monumentales de las grandes naciones de la antigüedad estaban abiertos a sus miradas escudriñadoras, y los tesoros literarios de la India, China, Persia... fueron registrados por hombres que no se amedrentaban ni retrocedían ante ningún trabajo, por abnegación y perseverancia que reclamase. Ninguna corporación de misioneros ha sabido jamás hacer los medios de que dispone, tan útiles a los intereses de la ciencia, como la Orden de los Jesuítas; y en muchos puntos, ¿no podrán también nuestros propios misioneros —apunta el mismo MÜLLER— tomar de la historia de los Jesuítas un ejemplo tan vivo? En estos puntos al menos, harían muy bien en seguir su ejemplo» [119].

No es posible detenerse en todos los autores que revisten alguna importancia, pero sí lo haremos con los más importantes, resumiendo los datos que nos suministra el Padre DAHLMANN [120].

El P. MATEO RICCI fue, con su compratiota MIGUEL RUGGIERI el fundador y primer organizador de las misiones chinas, y una de las más eminentes figuras de la Historia de las Misiones del Extremo Oriente [121]. En el Congreso de Orientalistas, reunido en Florencia el año 1879, le presentaba LUIS NOCENTINI como el primer sinólogo hasta el presente [122]. RICCI había nacido en Macerata, de Italia, en 1552, y murió en Pekín en 1610, y en sus años de estudio llegó a dominar con perfección el chino. Estando en Nankín tradujo ya a EUCLIDES al chino, despertando la admiración entre todos por sus muchos conocimientos matemáticos. Más celebridad alcanzó un tratado teológico sobre *la verdadera doctrina acerca de Dios*, que algunos letrados del país leían incluso para mejorar su estilo. Esta obra tuvo el mérito de ser incluída en una colección de

---

[119] MAX MÜLLER, *Chips from a german workshop*, vol. III, p. 205, citado por DAHLMANN, p. 41.

[120] DAHLMANN, pp. 43-100.

[121] Sobre su vida y sus obras existe abundante bibliografía, que no es del caso consignar aquí, pero sí queremos dejar constancia de la magna obra emprendida por el P. PASCUAL D'ELIA, S. J., sobre su persona y su obra, bajo el título de *Fonti-Ricciane*, de la que van publicados ya tres gruesos volúmenes, en edición nacional.

[122] *Il primo sinologo P. Matteo Ricci. Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Firenze, 1880-1881, II, p. 273.

los mejores escritores chinos. Escribió además diversas obres de tipo meramente científico: una aritmética, una geometría práctica, una esferología, un tratado sobre el sistema de la escritura europea, etc., etc.; todo ello, a juicio de RÉMUSAT [123], con elegancia de lenguaje y pureza de estilo. En Lingüística escribió un diccionario chino [124].

En su actividad literaria tomaron parte también algunos de sus primeros compañeros o de sus inmediatos sucesores, como CATTANEO, SEMEDO, DÍAZ MANUEL y PANTOJA. CATTANEO, además de varias traducciones, compuso un diccionario chino, con la particularidad de que ordenó las palabras no según el sistema radical, que es lo propio del chino, sino según el sistema alfabético europeo. SEMEDO escribió una descripción de China, de sus usos, costumbres y habitantes; y compuso un diccionario chino-portugués y portugués-chino. MANUEL DÍAZ escribió 14 tomos de sermones chinos para todos los domingos y fiestas del año. PANTOJA, una obra ascética: «Siete clases de triunfos alcanzados por las siete virtudes sobre los siete vicios», que, junto con las obras de RICCI y VERBIEST, mereció el honor de ser colocada en la Biblioteca Imperial.

Fue especialmente abundante, como se deja suponer, la literatura religiosa y ascética, de la que hemos de prescindir para ceñirnos más bien a las obras de aspecto lingüístico y literario. Sólo merecerían atención aquéllas que por su mérito lingüístico recibieron un puesto especial en la historia de la literatura o en las traducciones [125]. Por lo demás, pueden verse en los volúmenes respectivos de la Bibliotheca Missionum de STREIT.

P. FERNANDO VERBIEST: Este jesuita belga llegado a China en 1659 con el P. COUPLET, había de alcanzar un puesto eminente en la historia china. Llegó muy pronto a ser confidente del emperador KANG-HI, que le nombró Presidente del Tribunal de Matemáticas, puesto honroso que había ocupado antes el P. SCHALL. Desempeñando ese cargo compuso numerosos escritos, no bien precisados en su totalidad, que algunos hacen llegar hasta treinta, sobre astronomía, geografía e historia china. Sobresale entre todos su obra geográfica, en la que exponía a los letrados de China cuanto se sabía en Europa en esta disciplina. La ingeniosa manera con que están traducidos los nombres de los países y pueblos europeos, revela en él su destreza magistral en las lenguas. Otra obra suya de carácter teológico - apologético: *Instituciones sobre las cosas necesarias de la doctrina cristiana*, mereció también un puesto de honor en la Biblioteca Imperial.

El mismo VERBIEST hizo presentar al Papa INOCENCIO XI el Misal Romano traducido al chino, aunque la traducción parece más bien obra del P. BUGLIO, que había traducido también el Breviario y el Ritual. Su traducción, además, de la Suma Teológica, de Santo TOMÁS, obra ver-

---

123 *Mélanges Asiatiques*, París, 1826, vol. II, p. 11.
124 *Ibidem*, p. 64.
125 DAHLMANN, pp. 43-49.

daderamente monumental, asegurará el P. Buglio un puesto honorífico entre los mejores conocedores del chino.

También merece una mención el P. Couplet, fallecido en 1692, cuyos méritos consisten sobre todo en haber trabajado sobre las obras de Confucio y sus discípulos, en las que habían trabajado también antes que él varios otros jesuitas, como Costa, Intorcetta, Rougemont y Herdtricht, estos dos últimos sus colaboradores. Tuvo más fama Intorcetta, hombre emprendedor y misionero versado en lengua y literatura china. Según el P. Sotwell, dejó en Roma un manuscrito con la traducción completa de los libros clásicos. La obra de Couplet sobre Confucio [126] fue acogida por Leibnitz con grande interés y simpatía.

El austríaco Christian Herdtricht, colaborador también en la traducción de Confucio, compuso a su vez un diccionario chino-latino, según noticias de Couplet. En 1688 llegaron a Pekín para ayudar a Verbiest los Padres franceses Gerbillon y Bouvet, hombres notables, de gran importancia en el campo geográfico de China. De Bouvet se conservaron no pocos manuscritos, entre ellos un diccionario chino y varios tratados sobre determinados puntos de lengua y literatura china. Gerbillon, compañero asiduo del Emperador en sus viajes, escribió una gramática manchú, lengua materna del emperador Kang-Hi [127].

P. Noel: es conocido por sus traducciones del filósofo Mencio y por sus investigaciones y traducciones sobre los antiguos libros chinos. Por eso puede ocupar también un puesto de honor entre los sinólogos europeos. Su traducción de seis de los textos clásicos más importantes fue publicada en latín en Praga el año 1711, y en París, de 1784 a 1786, en francés. El P. Juan Bautista de Régis, de quien se conocen muy pocos datos biográficos, tradujo el primer libro de los Reyes, el libro más oscuro y difícil de traducir, que pudo llevar a cabo por sus pericia indiscutible de la lengua china. Acompañaba además la traducción con extensas notas sobre religión y antigüedades chinas, que sólo ellas pueden constituir verdaderos tratados. También Régis nos habla y describe el famoso Mapa Geográfico de China, para cuya confección se aprovecharon los excelentes trabajos geográficos que había preparado el tirolés P. Martini, del que puede decirse que llegó a ser el padre de la ciencia geográfica de China, como lo fue de la de Mongolia el P. Gerbillon, región que tuvo que recorrer hasta cuatro veces acompañando a diversas expediciones delimitadoras de fronteras.

Así iban llegando a Europa preciosos materiales sobre China, que recogió sistemáticamente luego en una obra general, el año 1735, el jesuita P. du Halde, obra que formó época por haber publicado por primera vez los mapas geográficos de los jesuitas [128].

---

[126] *Confucius, Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita,* publicado en París, en 1687.

[127] Dahlmann, pp. 49-54

[128] Du Halde Jean Baptiste, *Description geogr. histor. chronolog. politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise,* París, 1735.

En el campo de la *lexicografía* sobresalió sobre todo el P. Basilio de Glemona, que era franciscano. En este campo habían sobresalido también no pocos jesuítas, como Ricci, Cobo, Semedo, Herdtricht, Ferreira, Bouvet, Parrenin, Domingo de Nieva, Miguel de Benavides, Morales, González de San Pedro, Juan Fernández, Prémare, Hervieu y Francisco Díaz. El mejor trabajo lexicográfico es sin duda el de Basilio de Glemona, que más tarde fue Vicario Apostólico de la provincia de Chensi. Fue impreso el año 1813, gracias a la munificencia de Napoleón, después de haber andado manuscrito durante más de un siglo por China y Europa. En cambio, la primera gramática china la imprimió el año 1703 el dominico P. Francisco Varo, en Cantón, con el título de *Arte de la lengua mandarina* [129].

El P. Prémare es el misionero que más reputación tuvo en el siglo pasado entre todos los antiguos sinólogos jesuítas. Morrison le llama el más sólido y profundo gramático de la lengua china [130]. Se conocen muy pocos datos biográficos suyos. Marchó a China el año 1698, y a los pocos años ya podía componer el chino con una gran finura de expresión. Tuvo una finalidad muy particular en sus investigaciones y estudios sobre los libros clásicos chinos: encontrar en los documentos literarios de la época más remota las huellas de aquella tradición que, como opinaban los misioneros, había sido transmitida a los escritores antiguos por los venerables patriarcas que habían sentado los fundamentos del imperio chino [131].

Poseía el P. Prémare una gran erudición y un gran conocimiento de las obras filosóficas chinas y de los más variados pormenores de toda la literatura china. La mejor prueba nos la suministra su *Notitia linguae sinicae*, la más importante de todas sus obras, la mejor gramática china, sin duda, de cuantas habían compuesto hasta entonces los europeos. Sobrepasaba los límites de una gramática o retórica, y contenía además una exposición detallada de los diversos estilos chinos. Se hallaban en ella recogido cuanto él y otros habían hallado sobre el uso de las partículas y leyes gramaticales chinas, y lo mucho que él había atesorado con sus finas observaciones sobre el estilo y las expresiones propias de la lengua antigua y de la común o moderna, sobre sus locuciones proverbiales y sobre las abreviaturas más usuales del idioma. Todo ello ilustrado con multitud de ejemplos presentados en un texto original, traducidos y declarados hasta la suma total de unos 12.000.

---

[129] Dahlmann, pp. 54-64.

[130] Morrison Rob., *Memoirs of the life and labours of Rob. Morrison*, London, 1839, 2 vols.

[131] Puede verse un estudio más detallado de este punto en nuestra obra *Salvación y Paganismo*, Santander, 1960, pp. 526-529, con sus *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois avec reproduction des textes chinois*, París, 1878, 511 páginas, publicado por Bonnety, Director de los famosos «Annales de Philosophie Chrétienne».

A pesar de este valor intrínseco, estuvo mucho tiempo olvidada y desconocida por una mala faena de un resentido autor francés, el Sr. FOURMONT, al que la envió directamente el P. PRÉMARE [132]. El manuscrito llegó a París en 1730, y sólo un siglo después la podían publicar, y por cierto los misioneros protestantes, en las más apartadas regiones del Oriente. El año 1831 salía a la luz la primera edición en la imprenta del colegio protestante anglo-chino de Malaca.

Además de esta gramática compuso PRÉMARE, en colaboración con el P. HERVIEU, un diccionario chino-latino, notable por una maravillosa perfección en exponer el significado y determinar el uso de las palabras. El autor moría el año 1735.

El P. PARRENIN, que murió el año 1741, esto es, seis años después que el P. PRÉMARE, fue otro gran misionero y científico de la misión, a la que había llegado en 1698. Por su disposición personal, el Emperador mismo puso a su disposición los mejores maestros para que aprendiese el chino y el manchú. Precisamente en ambas lenguas desplegó PARRENIN su grande talento, su memoria feliz y una penetración pronta y segura. Llegó a conseguir, y en poco tiempo, un dominio tan perfecto, que ningún misionero de su tiempo le superó en el chino; y en el manchú se expresaba con tanta pureza y facilidad como si fuese su lengua materna [133].

Compuso un diccionario chino, que por mediación del embajador ruso fue a parar a Moscú para la biblioteca del Colegio de Negocios Extranjeros. Se granjeó del emperador KANG-HI un aprecio singular por la traducción al manchú de un buen número de obras francesas. El mismo KANG-HI se había ofrecido para corregir *el estilo* [134].

El P. GAUBIL fue el misionero más adecuado para reemplazar en su dignidad y puesto al P. PARRENIN; había nacido en julio de 1689, y murió el mismo mes de 1759. Llegado a China en 1723, se entregó inmediatamente al estudio a fondo del chino y del manchú, y fue tal su aprovechamiento que, según testimonio del P. AMYOT, ya los primeros años se conquistó el aprecio de los letrados chinos más eminentes. Se hallaba al frente del Colegio imperial, donde los jóvenes diplomáticos manchúes se adiestraban en latín y en las ciencias europeas; se le confió además el cargo de intérprete imperial para el chino y el manchú, a los que las relaciones entre China y Moscú había dado una importancia grande. En el campo de las ciencias sobresalió por sus estudios astronómicos y geográficos; y su amplio conocimiento del chino le sirvió como de llave para penetrar en el estudio de la historia de la astronomía china y de los fundamentos de su cronología, de su calendario y de sus diversos ciclos. A él le debemos la excelente colección de las observaciones de la antigüedad sobre los eclipses de sol; en ello le

---

[132] Véase la declaración de este asunto enojoso en DAHLMANN, pp. 69-71.
[133] Cfr. *Lettres édifiantes*, París, 1840, vol. III, p. 760 ss.
[134] DAHLMANN, pp. 73-77.

ayudaron otros dos misioneros, el Padre Kögler, que era presidente del Tribunal de Matemáticas, y el P. Slavisek. El año 1747 la Academia de San Petersburgo le nombró su miembro correspondiente, y el mismo honor le confirió también la de París [135].

Otro misionero de talla fue el P. Moyria de Maïllac, primer misionero europeo que comunicó a la literatura europea extensas noticias sobre el contenido del Schu-King, uno de los libros más antiguos canónicos chinos, que contiene muchos y varios documentos históricos referentes a los años 2357-627 antes de Jesucristo. El año 1737 envió a París el manuscrito de una traducción de la Historia china, escrita en colaboración por varios letrados chinos, y en la que se encontraban todos los referidos documentos del libro Schu-King. El mismo P. Maïllac tradujo al francés un compendio de los grandes Anales chinos, que fue publicado treinta años después de su muerte, de 1777-1783, en doce tomos [136].

El P. Visdelou ha de ser considerado como el gran historiador del Asia Central, y en sus cuatro volúmenes sobre la Historia de la Tartaria pudo levantar el velo hasta entonces tendido sobre la Historia de los pueblos del Asia Central y Oriental, y desembrollar el caos de los Anales de Tartaria. Se publicó por fin cincuenta años después. Visdelou tuvo una gran intervención en la controversia de los ritos chinos, colocándose generalmente al bando contrario de sus hermanos jesuítas. El Cardenal Tournon le nombró Vicario Apostólico, pero hubo de abandonar China, y marchó a la India, donde también se unió a los enemigos de los jesuítas en la cuestión de los ritos malabares. Y en Pondichery murió, en 1737.

El último jesuíta de esta gran serie de misioneros científicos fue el P. Amyot. Su actividad literaria es tan rica y universal, que en cierto modo pareció haber sido destinado para reflejar en sí el gran período que le había precedido. Había llegado a Pekín el 22 de agosto de 1751. El manchú y el chino le fueron muy pronto familiares. Hizo estudios especiales sobre Mukden, patria de los tártaros manchúes. Pero la obra que más fama le dio fue su *Vita Confucii* que envió a París en 1784. Revela su extraordinario conocimiento de la antigüedad china, y ha sido una fuente de primera mano para el estudio de este filósofo. También escribió ampliamente sobre la música de los chinos. El Padre Amyot murió en 1793, después de haber pasado por las amarguras de la extinción de la Compañía y de la ruina de las misiones jesuíticas en China [137].

Con la desaparición del P. Amyot se extinguió la actividad científica hasta entonces desplegada por los Jesuítas, y en adelante pasaría esa actividad de los misioneros católicos a los protestantes, que comenza-

---

[135] *Ibidem*, pp. 77-82.

[136] Véase Cordier, *Bibliotheca Sinica*, I, col. 236 ss., y Backer, II, col. 993.

[137] Sobre el P. Amyot y los últimos jesuítas en China puede verse el amplio estudio hecho por el P. Camille de Rochemonteix, S. J., *Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française à Pekin* (1750-1795), París, 1915, 564 pp.

ron a imponerse en todos estos campos de la ciencia. Ciertamente los jesuitas científicos habían constituído una de las mayores glorias de toda la Misión china.

Esto en cuanto a los antiguos; porque también entre los modernos hay sinólogos de talla. Podemos recordar al P. Zottoli, que dejó en cinco volúmenes un curso para el estudio de la lengua; al P. Couvreur, S. J., y al P. Debesse, con sus diccionarios, y especialmente al P. León Wieger, jesuita también (1856-1936), que dejó no pocas obras para el estudio de la lengua, para el conocimiento del desarrollo de la filosofía, religiones e historia chinas, y sobre todo una interesantísima Antología en seis volúmenes de textos tomados de periódicos y revistas. El P. Bortone imprimió, para uso de los principiantes, un Silabario chino en dos volúmenes. Finalmente, son conocidos de todos, los trabajos abundantes sobre China del P. Pascual d'Elia, S. J.[138]. Y entre los españoles, los PP. Jesús Martínez Balirach, con sus Lecciones de Lengua Española, publicadas en 1942 en Anking, y Eustasio Fernández de Cabo y Nieto.

En Indochina debe recordarse al P. Alejandro Rhodes, S. J. (1591-1660), que escribió un diccionario annamita-lusitano-latino y algunas obras en los otros idiomas que dominaba por razón de sus anteriores ministerios apostólicos: chino, japonés, persa incluso, y annamita, como dejamos indicado[139].

El Japón.

Del Japón no nos ha podido quedar tanta producción lingüística debido a causas meramente extrínsecas. Ciertamente, procuraron los misioneros, desde el primero de ellos, San Francisco Javier, que comenzó a predicar al poco tiempo que allá estuvo en japonés, estudiar a fondo la lengua; pero no pudieron conseguirse frutos científicos duraderos por la presión de tantas persecuciones sangrientas. Sin embargo, misioneros católicos fueron, como nos asegura Pott, los que por largo tiempo proporcionaron los mejores y más seguros conocimientos de la tierra del Sol Naciente.

Las primeras noticias de la lengua japonesa se debieron a misioneros portugueses, como Alvarez, Rodríguez y Collado, quienes a fines del siglo XVII y principios del XVIII habían publicado ya sus gramáticas y diccionarios japoneses. En 1825 la Sociedad Asiática de París procuró imprimir, valiéndose de Landresse, los *Elements de la grammaire japonaise, par le Père Rodriguez*, conforme a un manuscrito de la Biblioteca Real, confrontado con una gramática de dicho Padre, impresa el año 1604 en Nagasaki. Esta gramática, con un suplemento de Humboldt

---

[138] Bonardi Giovanni, *I Missionari per il progresso delle Scienze*, en «Oltremare», 1957, n. 10, p. 74.

[139] *Ibidem*, p. 73.

y LANDRESSE, que se refería especialmente al *Arte de la lengua japonesa*, por OYANGUREN DE SANTA INÉS, impresa en Méjico el año 1738, era hasta mediados del siglo XIX la única obra generalmente accesible para poder adquirir algún conocimiento del japonés [140].

Esta gramática del P. JUAN RODRÍGUEZ puede considerarse como la más importante entre las obras gramaticales japonesas de los antiguos misioneros jesuítas. La obra primera adolecía de algunos defectos por haber seguido demasiado de cerca las construcciones latinas, y el mismo autor, que lo reconoció así, arregló un Compendio en que le dio mejor disposición a la materia y comunicó a las notas brevedad y precisión. Este Compendio fue utilizado para su edición por la Sociedad Asiática parisiense.

Había llegado al Japón este P. RODRÍGUEZ el año 1583, y desde el principio se aplicó al estudio de la lengua. A él debemos una excelente serie de publicaciones japonesas publicadas de 1590 a 1610. Se publicó en el Colegio jesuita japonés de Amacusa el interesante diccionario portugués-latino-japonés, que en 906 páginas, trata la lengua japonesa con admirable precisión para aquel tiempo. El año 1603 le siguió el diccionario japón-portugués, que completaba el anterior y corregía alguna de sus expresiones. De estos diccionarios salieron luego una traducción española, hecha en 1630 por los Dominicos en Manila, y otra francesa, publicada por LEÓN PAGES en 1862-1868 en París.

El dominico P. DIEGO COLLADO publicó por su parte un diccionario y una gramática japonesa, que aparecieron en Roma el año 1632. MELCHOR OYANGUREN publicó asimismo en Méjico, el año 1738, su *Arte de la lengua japonesa*, que fue de gran utilidad luego para la edición que hizo de la gramática de RODRÍGUEZ la Sociedad Asiática de París [141].

No nos detenemos en detallar las muchas obras de tipo catequístico y ascético que tradujeron y aun compusieron en japonés algunos de nuestros misioneros. Del cultivo del japonés en la actualidad, hemos hablado ya anteriormente.

En Africa.

También en Africa la obra lingüística llevada a cabo por los misioneros es inmensa, tanto más que en Africa se da un verdadero entrelazado de lenguas entre las diversas tribus que viven diseminadas por el Continente. Y cuanto más faltas de cultura avanzada y de civilización, tanto más se sentía la necesidad de llegar hasta el fondo del alma indígena por medio de la lengua. Hemos aludido a lingüistas modernos como el P. VEDASTO VAN BULCK, que han llevado a cabo y están llevando aún una obra interesantísima de lenguas comparadas con relación a las tribus del centro de Africa.

---

[140] DAHLMANN, pp. 92-93.
[141] *Ibidem*, pp. 91-100.

En esta labor los misioneros hacen trabajo de primera mano. Los misioneros no utilizan intérpretes, se llegan directamente a los indígenas y les hablan en sus propias lenguas. La permanencia entre ellos les permite no sólo ir recogiendo los diversos vocablos e ir diferenciándolos en su significado propio, sino adivinar y fijar la estructura sintáctica, y traducir en caracteres latinos una verdadera romanización de aquellas lenguas escritas que tienen caracteres ideográficos.

Y como se da de hecho que los misioneros se hallan establecidos por todos los puntos de la tierra, excluyendo algunas determinadas excepciones, podemos fácilmente comprender que no se les escapa ninguna lengua. Ello tiene particular aplicación en lo que se refiere a Africa. Por eso es una nota bella y de magnífica catolicidad el hecho de que la Iglesia pueda hablar con todos los nativos en su propia lengua [142].

No es posible, naturalmente, querer agotar la materia. Sólo la contribución de los Padres Blancos, la organización católica misionera más extendida por Africa, daría materia para amplísimos estudios. Es largo su catálogo de obras publicadas, en árabe, dialectos bereberes, sudaneses, bambaras, Alto Volta, Kiswahili alur, ruganda, ruyoro, ruhaia, kikerene, shinsubwa, kirundi, kiniarwanda, kitabwa, chibemba, chunjanga, furono y otros mil vocablos raros y peregrinos para nuestros oídos, europeos; en todos ellos han escrito los Padres Blancos cantidad de obras y libros de devoción, de doctrina, gramáticas y diccionarios.

Pero recordemos algunos otros nombres. Ya en el 1600 publicó el P. Boudais el primer diccionario malgache para la isla de Madagascar, y el P. Wabber los primeros diccionarios malgache-francés y francés-malgache. Mons. Dalmond escribió sobre los dialectos betsimisaraka y sakalava. El P. Callet recogió en varios millares de páginas, cantos, leyendas, recuerdos, leyes y tradiciones de tribus del Imerina, en Madagascar también; todo lo cual, sin esa conservación, se hubiera sin duda perdido. Todo ello está escrito en un estilo primitivo, y constituye una imponente aportación para el estudio de aquel pueblo y para la evolución de la lengua malgache [143].

Pasemos de las islas al continente. En los dialectos de Angola publicó en el siglo XVII un catecismo el jesuita P. Antonio de Coucto [144], y una gramática el P. Pedro Díaz, jesuíta también [145].

Detengámonos un poco más, por sólo poner un ejemplo, en las misiones del Congo. Ya desde su primera evangelización en forma, se preocuparon de este menester los misioneros. En 1624 el monje español

---

[142] Bonardi G., l. c., p. 73.

[143] *Ibidem*, p. 74.

[144] Coucto Antonio, S. J., *Gentilis Angoliae fidei mysteriis... instructus.* Una edición latina-angolana-portuguesa la hizo Ant. Mar. Prandomontaus en Roma el año 1661, de 118 páginas.

[145] Díaz Pedro, S. J., *Arte da lingua de Angola*, 1697. Cfr. Peeters, l. c., pp. 594-595, nota 3.

Marcos Jorge publicó una Doctrina Cristiana, en forma de diálogo, para uso de los pequeños, quizás la primera obra de este género redactada en una lengua congolesa [146]. Fue seguida por otra obra similar del jesuita español Francisco Paconio, en lengua angolana, hoy llamada *suboundon*, con un traducción portuguesa, y publicada después de su muerte en 1642 [147].

La primera gramática indígena congolosa parece se debió al capuchino italiano P. Jacinto Brusciotto, que era Prefecto Apostólico de la misión y al mismo tiempo Embajador en la Corte del Rey del Congo. El es, efectivamente, el autor de una obrita, modesta sí, pero original, redactada en latín sobre la lengua del Congo: *Regulae quaedam*, en la que revela ya el carácter aglutinante de estas lenguas que dos siglos más tarde llamaría W. I. Bleck lenguas bantús [148].

Pero hubo que esperar hasta mediados del siglo xvii para conocer un pleno desarrollo del estudio de las diversas lenguas del Congo, lo mismo que la evangelización de Africa, a la que tan íntimamente va ligado el estudio de sus muchas lenguas. Las manifestaciones lingüísticas se producían sobre todo en la composición o traducción de libros de piedad o religión para uso de los neófitos. Aquí nos interesan más bien los estudios sobre literatura, gramática o vocabularios. Citemos algunos ejemplos.

A fines del siglo pasado, y cuando la lingüística bantú estaba aún en sus comienzos, ya un misionero de Scheut, el P. Cambier, nos dejó una síntesis de sus experiencias lingüísticas: con el título de *Essai sur la langue Congolaise* [149] dio a conocer en 1891 un interesante estudio sobre el dialecto iboko, el dialecto precisamente de aquel jefe presuntuoso, Mata-Boike, que opuso una encarnizada resistencia al paso del explorador Stanley en su descenso del río el año 1877 [150].

En el estudio de todas estas lenguas o dialectos intervinieron diligentemente misioneros católicos y protestantes. Desde un principio se estudiaron con particular atención todos los idiomas hablados a lo largo del río. En 1887 W. H. Bentley, misionero protestante baptista, escri-

---

[146] *Doutrina cristão, ordenada a manera de dialogo para ensenar os meninos, acrescentada pelo Padre I. Martinz.* De novo traduzido na lingoa do Reyno de Congo, Lisboa, 1624.

[147] *Gentis de Angola sufficientemente instruido nos mysterios de nossa Sancta Fe.* Obra posthuma, composta pello F. Paconio, redusita a methodo mais breve... pello Padre A. de Conti, Lisboa, 1642.

[148] *Regulae quaedam pro difficillimi Congendium idiomatis faciliori captu, ad grammaticae normam redactae,* Roma, 1659. Una traducción inglesa apareció el año 1882. Brusciotto, *Grammar of the Congo Language as spoken two hundred years ago. Translated fròm the latin of Brusciotto.* Edited with a preface by H. G. Guinness, London, 1882, en 8.º, XII-112 páginas; y otra edición portuguesa salió en 1886 hecha por el Obispo de Angola. Cfr. Peeters, l. c., p. 594, nota 3.

[149] Fue publicado en Bruselas el año 1891.

[150] Cfr. Dr. J. Tanghe, *Les Missionnaires et l'étude des langues indigènes,* en «Revue de l'Aucam», 1935, n. 1, p. 16.

bió una obra sumamente importante sobre la lengua del Congo [151], que tiene un carácter científico y no ha perdido aún actualidad. El P. Butay, S. J., se aplica también muy pronto al estudio del kikongo, otra variedad del grupo Congo, hablado por los bakongos de las orillas inferiores del gran río, y pudo publicar una gramática y un diccionario [152]. También publicaron trabajos prácticos sobre este mismo idioma los PP A. Seydel y E. Struyf, de la Compañía de Jesús ambos.

En Mayombe se destacó como un buen especialista de la lengua indígena el P. Bittremieux, de la Congregación de Scheut, que ha publicado diversas obras literarias y lingüísticas sobre la familia de lenguas bantús. El protestante J. Whitehead estudió desde 1899 el bobangi, del que publicó un diccionario y una gramática.

La obra de W. H. Stapleton, *Comparative Handbook of the Congo languages*, publicada en 1903, constituye un primer ensayo de estudio comparado de las lenguas congolesas, pues el autor va estudiando una buena cantidad de ellas habladas todo a lo largo del río. Para no bajar a ulteriores pormenores sobre los diversos dialectos congoleses, baste indicar que los han estudiado, entre otros, los siguientes autores: A. y J. Ruskin; el P. J. Verpoorten, cisterciense; el P. Gillard, de Scheut; el P. Samani, de Scheut también; el P. Gerard, de los Sacerdotes del Sagrado Corazón; Mons. A. de Clercq, P. Vandermeiren, P. B.; Hermano Gabriel, de los Hermanos de la Caridad; P. Sacleux, del Espíritu Santo; Delaunoy y Brutel, P. B. etc. [153]. De nuestros días es el jesuita P. Vedasto Van Bulck, profesor en la Facultad de Misionología en la Universidad Gregoriana, que ha vivido varios años entre los pigmeos africanos haciendo estudios comparativos muy interesantes de sus dialectos y lenguas [154].

En América.

Las primeras Misiones americanas se desarrollaban bajo la dirección inmediata del Regio Patronato español. Los colonos españoles acudían en gran número a las nuevas tierras descubiertas en las Indias Occidentales, y con ellos numerosas expediciones de misioneros. El colono español no tenía gran reparo en cruzarse con elementos nativos, con lo que vino a surgir en las diversas naciones americanas un entrecru-

---

151 *Dictionary and Grammar of the Kongo Languages*, London, 1887.

152 Roulers, *De Meester*, 1909-1910.

153 Cfr. Dr. J. Tanghe, l. c., pp. 16-19.

154 Su producción bibliográfica es abundante en artículos de revistas y obras. Sólo citaremos algunas de estas últimas: *Introduction à une grammaire comparée des langues du Congo Belge*. Manuscrito presentado en 1933 al Instituto Real Colonial Belga de Bruselas, 300 páginas; *Rapport de la Mission linguistique en Afrique Central*, diciembre 1931 - julio 1933. Manuscrito presentado al mismo Instituto, 1933, 150 pp., y además nuevas relaciones de otras subsiguientes expediciones lingüísticas; *Les Recherches linguistiques au Congo Belge. Résultats acquis*, Bruxelles, 1948, 767 pp.; *Manuel de linguistique bantoue*, Bruxelles, 1949, 323 pp.; *Les deux cartes linguistiques du Conge Belge*, Bruxelles, 1952, 68 pp., etc.

zamiento de pueblos y razas. Con la cultura occidental introducía el español también su lengua, y asi vinieron a surgir pronto ciudades occidentalizadas, sobre todo en las zonas costeras, sin gran penetración en el interior. Muchos de estos misioneros se ocupaban tan sólo del elemento español o hispanizado, y por tanto no surgía el problema de las lenguas nativas.

Pero en el interior seguían viviendo las diversas tribus indias, y con ellas sí que tomaron contacto nuestros misioneros, como siguen tomándolo hoy con algunas tribus aún inabordadas y desconocidas [155]. Y con estas tribus es donde entra de lleno la labor de los misioneros aun en el campo de la Lingüística y de la Filología. Y lo que decimos de las tribus americanas, hay que decirlo en su tanto de las de Filipinas.

También los dialectos y diversas lenguas americanas ofrecían especial dificultad, por su número y por su contextura. El que conozca las profundas investigaciones de G. DE HUMBOLDT y los magistrales conceptos de STEINTHAL a propósito de la estructura de las lenguas, podría formarse idea de las dificultades que ofrecen aquellos tipos tan variadísimos en las formas del lenguaje. Esto mismo indica el mérito de aquellos misioneros que en el decurso de unas décadas se pusieron en condiciones de dominar lenguas dificilísimas y sumamente heterogéneas, desprovistos de todo auxilio de gramáticas y diccionarios, atenidos únicamente a la palabra del intérprete o a un mero lenguaje internacional de signos y gestos.

Su aplicación y habilidad crearon en poco tiempo una literatura de gramáticas y diccionarios, que habrían de encerrar después para el filólogo un mérito incalculable. Muchas de estas obras llevan justamente su nombre; otras muchas, conservadas sólo en manuscrito, vinieron a parar a manos más solícitas y fueron más tarde publicadas bajo nombres ajenos; todo hay que tenerlo en cuenta, pues al fin y al cabo mérito es de los misioneros [156].

La importancia de esta labor sacrificada y oculta de muchos misioneros se vería después. Estaba reservado a la nueva ciencia de las len-

---

[155] Por no citar más que un ejemplo, de nuestros días es la penetración entre los Indios Motilones. El 23 de julio de 1960 se pudo establecer por primera vez contacto directo con ellos, cuando descendieron entre sus chozas llevados en helicóptero, varios Padres Capuchinos del Vicariato Apostólico de Machiques, en Venezuela. Luego han ido llegando algunos misioneros más, y ellos han de ser los que den las primeras impresiones y datos concretos de sus lenguas, que por el momento ignoran, como ignora toda la cultura extranjera a ellos. Lo que habrá de hacerse ahora con los Motilones, se ha hecho ya innumerables veces con otras tribus indias.

[156] Citemos un ejemplo tan solo. En 1795 se publicó en la imprenta del Patriarca de Lisboa, el *Diccionario Portuguez è Brasileiro,* tomado del *Diccionario da lingua geral do Brazil,* que según toda probabilidad, era debido al jesuíta P. JUAN DANIEL, que vivió durante 18 años entre los indios como misionero, y más tarde recluído en las cárceles de San Julián de Lisboa por obra y gracia de los ministros de POMBAL, escribió sus memorias e hizo una colección de sus escritos. No es más que un ejemplo, aunque se repitieron no pocas veces, dando ocasión a otros autores atrevidos y desaprensivos para vestirse con plumas ajenas. Cfr. DAHLMANN, o. c., p. 103 ss.

guas presentar a la luz del día el mérito y valor de aquellos frutos de laboriosidad y sacrificio. Ella los ha arrancado a las garras de la oscuridad y el olvido y los han presentado al mundo de los sabios, que los consideran como una joya de la moderna tipografía.

El alemán Dr. Julio Platzmann fue el primero que pudo hacer asequible a la generalidad de las gentes una serie de estas gramáticas, traducciones y diccionarios. Con ello ha levantado en el campo de la literatura lingüística un glorioso monumento a los grandes misioneros, cuyos nombres quedarán patentes a los filólogos posteriores [157].

Ya en 1858 recogían los autores E. Ludewig y William W. Turner, en su obra *The Literature of American aboriginal languages*, los nombres de todos aquéllos que se sabía habían escrito en lenguas indígenas o sobre lenguas indígenas. Para el período anterior al siglo XIX se recogían hasta 300 autores, en números redondos, de alguna importancia, prescindiendo de otros de menos categoría. De esos 300, al menos unos 220 pertenecían al clero o misiones católicas, y es muy posible que de la fracción restante, también un buen número de anónimos y manuscritos tuvieran como autores a otros misioneros [158].

Este recuento había de ser a mediados del siglo pasado, forzosamente incompleto. Iría completándose con las nuevas búsquedas e investigaciones, como las de Trübner, Pilling, Brasseur de Bousbourg, Medina, Beristain, Souza, Leclercq, García de Icazbalceta, Alfonso del Valle, Cabral, Squier, Viñaza, etc., y en nuestro tiempos con la magnífica Bibliotheca Missionum, de Streit, que dedica varios volúmenes a América. En ella podemos encontrar las últimas investigaciones en este ramo de la ciencia.

En 1892 publicaba en Madrid M. de la Viñaza su Bibliografía española de lenguas indígenas de América, y para los siglos XVI y XVII señala ya 549 obras (nn. 1-244 y 695-993), teniendo en cuenta algunos libros desaparecidos, pero de cuya existencia consta históricamente. De ese total hay once obras que parecen pertenecer a autores ajenos al clero católico. Otras once gramáticas o vocabularios son de autores anónimos. El resto, 520 obras, pertenecen ciertamente a nuestros misioneros católicos [159].

Los filólogos modernos, sobre todo a partir de Platzmann, han ido exhumando toda esa cantidad de obras y manuscritos: gramáticas, diccionarios, vocabularios y otros trabajos didácticos, catecismos, colecciones de cánticos, libros de oraciones, sermonarios, instrucciones religiosas, traducciones de la Biblia, tratados de ascética, etc. [160].

---

[157] Dahlmann, *o. c.*, pp. 106-107.

[158] Peeters, *Les Missions Catholiques et les Langues indigènes*, en «Revue des Questions Scientifiques», 1905, p. 594.

[159] *Ibidem*, p. 595.

[160] *Ibidem*, p. 596; en nota correspondiente cita el P. Peeters una serie de estas obras, y luego, pp. 605-615 en Apéndice, una lista de otras más modernas.

No podemos detenernos a hacer un recuento de todas ellas [161]. Nos contentaremos con algunas indicaciones de las lenguas reagrupadas en ciertos núcleos.

En el Perú: lenguas del Perú.

La antigua civilización de los Incas presenta sin duda uno de los más importantes objetos de investigación sobre la etnologia americana Muchos de los documentos que la ilustrarían se han perdido por desgracia; los que quedan se deben en su mayoría a los misioneros [162] Entre los que más se dintinguieron hemos de citar al P. Blas Valera, peruano de origen e ingresado a los 17 años en la Compañía de Jesús; su madre pertenecia al propio pueblo Inca, y él habia de distinguirse durante muchos años como profesor en el Colegio de los Jesuítas de Cuzco. Muchos de sus trabajos los empleó luego Garcilaso de la Vega en la Historia del Perú.

Después de Valera hemos de citar a Cristóbal de Molina, que dejó una obra manuscrita en quechua, con esmeradas y precisas noticias sobre los usos religiosos, oraciones y fiestas de los Incas [163].

El P. José de Acosta, S. J., tan conocido en la historia misional de América, adquirió un nombre digno de toda estima en la literatura peruana con su *Historia natural y moral de las Indias*, que ha visto ya varias ediciones.

En lengua *quechua* nos dejaron importantes estudios los PP. Fernando de Avendaño, con una relación acerca del culto de los ídolos entre los Incas, Francisco de Avila, Luis de Teruel y José de Arriaga. El quechua alcanzaba en el siglo XVI una grande extensión geográfica, y se dividia en varios dialectos importantes, el más importante de todos ellos el que se hablaba en el Cuzco, y en el que están escritas la mayor parte de las obras.

Comenzaron a señalarse en el conocimiento del quechua los mismos Dominicos que entraron en el Perú acompañando a Pizarro, entre ellos Domingo de Santo Tomás, el primero que aprendió a fondo la lengua, y compuso más tarde su primera gramática y su primer diccionario [164]. Los publicó en España el año 1560, y son de un mérito extraordinario, porque tanto gramatical como lexicográficamente dan una imagen fiel de la lengua, tal como se hablaba en el imperio de los Incas al tiempo de la Conquista.

Junto al dominico Domingo de Santo Tomás hemos de colocar al jesuíta Alonso Bárcena, famoso misionero del Perú, que se hizo familiares varias lenguas, predicando en todas ellas a los indigenas. Sus

---

[161] Puede verse más detenidamente, por ejemplo, en Dahlmann, pp. 107-186.

[162] Cfr. Winsor J., *Narrative and critical History of America*, I, p. 259.

[163] En 1873 publicó la Sociedad Hacluyt por primera vez su escrito con el título de *The Fables and Rites of the Incas*.

[164] Dahlmann, p. 113 ss.

lexica et praecepta gramatica, liber confessionis et precum in quinque Indorum linguis, que aparecieron en 1590 (él murió en 1598), le aseguran una memoria gloriosa entre los más diligentes filólogos del *quechua.*

La obra más voluminosa del quechua es del jesuíta DIEGO GONZÁLEZ HOLGUIN, originario de Extremadura, y llegado al Perú hacia el 1570. Por sus conocimientos fue nombrado por el Virrey D. FRANCISCO DE TOLEDO, intérprete oficial de las lenguas quechua, Aymara y Puquina. Treinta años más tarde publicó, ya en edad avanzada, su excelente obra sobre la lengua quechua. Su gramática, a juicio de WINSOR, era la más completa y mejor trabajada de la lengua quechua, y su diccionario había de considerarse como la producción más excelente bajo todos respectos [165].

Después de HOLGUIN, ningún otro tan benemérito de la lengua quechua como DIEGO DE TORRES RUBIO, de Toledo, donde a los 19 años entró en la Compañía de Jesús; en 1577 marchó al Perú. Durante treinta años enseñó esta lengua en el Colegio de Chuquisaca, y murió en 1638, a los 91 años. Llegó a dominar la lengua hasta en su más finos perfiles, y sus obras, junto con las de HOLGUIN, formarán siempre la base para el estudioso de los dialectos peruanos [166].

A la lengua quechua se avecina la *aymara,* que se hablaba sobre todo en los Estados del Sur. Su principal estudioso y escritor es el Padre BERTONIO, italiano, ingresado en 1575 en la Compañía de Jesús y dedicado casi toda su vida a las misiones indígenas del Perú. Los frutos de sus estudios sobre el aymara los ha dejado en una serie de obras excelentes, entre ellas dos gramáticas, publicadas por LUIS ZANETTI en Roma el año 1603. Luego, en 1612, un precioso Vocabulario, publicado en la imprenta de los jesuítas en Juli, lugar situado en las cercanías del lago Titicaca. El Vocabulario español-aymara y aymara-español de BERTONIO es una de las obras más espléndidas salidas de esta tipografía. Además de estas obras lingüísticas, publicó una serie de obras ascéticas, también en aymara [167].

Otro gran conocedor del aymara fue el jesuíta alemán, P. WOLGANG BAYER, que vivió en la misión de Juli de 1752 a 1766, y regresó a Europa como consecuencia de la expulsión de los jesuitas de la América Meridional. Publicó un hermoso sermón en aymara sobre la Pasión de Nuestro Señor.

En los diversos dialectos *chilenos* se publicaron también cierta cantidad de obras, debidas sobre todo a los Padres MARCOS VEGA, VALDIVIA, SANTISTEBAN, y sobre todo FEBRES. El P. VEGA compuso una gramática y un diccionario *araucano;* VALDIVIA los escribió en la lengua de los *aleutinos.* El gramático y lexicógrafo clásico del araucano es el jesuíta ale-

---

[165] WINSOR, *History,* I, p. 279.

[166] Para ulteriores detalles de éstas y otras obras y gramáticas de diferentes autores, véase DAHLMANN, pp. 120-123.

[167] DAHLMANN, pp. 123-125.

mán P. Febres, natural de Colonia y misionero en Chile cuando sobrevino la supresión de la Compañía de Jesús. En 1765 publicó su *Arte de la lengua general del reyno de Chile*, y un diccionario español-chileno y chileno-español [168].

El dialecto principal de *Bolivia* era el *chiquito*, dominado en el siglo XVIII por unos cuantos estudiosos jesuítas, uno de ellos Ignacio Chomé, natural de Douai. Rehizo completamente y dio un nuevo y mejor método a la gramática que del dialecto chiquito habían llegado a formar algunos misioneros. Su más notable obra es un gran diccionario, además de otros trabajos que dejó manuscritos, entre ellos una historia, en dos volúmenes, con noticias precisas sobre las naciones de América Meridional.

El P. Camano fue otro gran misionero lingüista herido por el golpe de la expatriación; de él se conservó un trabajo manuscrito, *De Chiquitorum lingua*. En la lengua *moxa* nos ha quedado una gramática, un catecismo y un voluminoso diccionario español-moxa y moxa-español, debido todo ello al jesuíta P. Marbán, obra importante y rara, la única que trató con alguna extensión y pormenores la lengua de los moxos. El autor era el Superior de las misiones jesuíticas entre los moxos y los chiquitos [169].

En el Brasil: Tupí y Guaraní.

Ambas son lenguas muy afines, de modo que a veces se han considerado incluso como una sola lengua. El *tupí* se extendía desde el Amazonas por todo lo que hoy es el Brasil, hasta el Uruguay. El vocabulario general de esta lengua se debió a los Jesuítas, que misionaron sobre todo el antiguo Estado de Gran Pará, cuando se compuso el gran diccionario tupí-portugués y portugués-tupí.

Las dos obras clásicas en tupí son las gramáticas de los Padres Anchieta y Figueira. Anchieta llegó al Brasil en 1553, y se consagró toda su vida al apostolado, de modo que es reconocido justamente como el apóstol del Brasil. Su gramática salió a la luz en 1595, dos años antes de la muerte de su autor, y es con mucho el monumento más precioso e importante que poseemos de esa lengua. Se nota la delicadeza y seguridad con que va deduciendo las fórmulas y reglas, y la perspicacia y exactitud con que presenta los giros de la lengua.

La otra gramática es del P. Luis Figueira. La publicó en facsímil Platzmann en 1878; aprovechó para su redacción, como él mismo confiesa, los estudios de Anchieta y de muchos otros misioneros [170].

El *guaraní* era una lengua de las regiones del interior del Brasil. Parece que el primero que escribió un catecismo en guaraní debió ser uno de los primeros misioneros franciscanos del Paraguay, llamado Ro-

---

168 Dahlmann, p. 126.
169 *Ibidem*, pp. 127-128.
170 *Ibidem*, pp. 129-135.

LAÑOS. Luego le siguieron los Jesuitas. El más eminente de todos, el P. ANTONIO RUIZ DE MONTOYA, natural de Lima; cuyo diccionario y gramática guaraní son un indicio de su grande erudición; sus trabajos son necesarios para todo estudio de la lengua guaraní. La obra más notable es su *Arte y vocabulario y tesoro de la lengua guaraní.*

Como el P. RUIZ, el P. PABLO RESTIVO fue otro excelente conocedor del Guaraní. Publicó varias obras ascéticas y rituales, pero su mayor mérito está en una nueva edición que hizo del diccionario y de la gramática del P. RUIZ.

El P. ARAGONA escribió una obrita sobre el uso de las partículas del guaraní; además una sintaxis, sermones, instrucciones sobre los misterios de la fe, los Sacramentos y otras materias religiosas, que en su mayor parte han desaparecido. Entre otros guaranistas insignes pueden citarse a los Padres SAMANIEGO, FRANCISCO LEGAL y JOSÉ INSAURALDE, cuyo tratado sobre el buen uso del tiempo, fue el texto más voluminoso impreso en guaraní [171].

Entre otros dialectos pueden citarse también el *cocama*, del que compuso una gramática el P. SANTA CRUZ; el *Lule*, en que escribió el P. ANTONIO MACHONI, hablado por unos 50.000 indios de una tribu que desapareció luego por completo; el *chibcha*, extinguido también, y en el que escribió el dominico P. BERNARDO LUGO; el *kiriri*, del que en 1698 publicó una gramática el P. MAMIAMI. En la provincia de Cumaná conocieron sus dialectos los Padres Capuchinos; entre ellos el P. FRANCISCO DE TAUSTE, que publicó varias obras en 1680 sobre el *Arte y vocabulario de la lengua de los Indios Chaymas, Cumanagotos, Cores y Parias.* En 1683 publicó una gramática el P. MANUEL DE YANGÜES, uno de los más raros trabajos lingüísticos concernientes a las lenguas de la América Meridional.

La lengua de la familia *galibi* nos introduce en los idiomas de la América Central. El *galibi*, tal como se hablaba en la Guayana francesa, lo fomentaron con mucha diligencia varios misioneros jesuítas. El Padre PELLEPRAT publicó en 1655 una introducción al estudio del galibi. El diccionario publicado en París el año 1763 con un compendio gramatical, que era la obra más completa y mejor que existía en esta lengua, se fundaba sobre todo en los manuscritos dejados por PELLEPRAT. Con él puede juntarse otro misionero, el P. LOMBARD, que nos dejó gramática y diccionario.

El *caraibi* se hablaba sobre todo en las Antillas, y su estudio lo trató en varias obras el dominico francés P. RAIMUNDO BRETÓN, quien en 1664 publicó en Auxerre un catecismo, en 1665 y 1666 un diccionario, y en 1667 una gramática [172].

---

[171] *Ibidem*, pp. 135-139.
[172] *Ibidem*, pp. 141-143.

En Mejico: 1) *La lengua de los aztecas*

En la lengua mejicana se llevan la palma los Franciscanos, que en 1524 fueron los primeros en llegar a Nueva España, sobresaliendo desde un principio el primer Obispo de Méjico, Fray Juan de Zumárraga (1529-1588). El y el primer Virrey de Méjico consiguieron que en Méjico se estableciera desde los primeros años la primera imprenta instalada en el Nuevo Mundo.

Su primera publicación fue la *Breve y más compendiosa Doctrina christiana en Lengua Mexicana y Castellana, impresa por mandato del señor D. Juan de Zumárraga, primer Obispo desta gran ciudad de Tenuchtitlán*, 1539. Desde un principio se ocupó Zumárraga de que se dieran traducciones de la Sagrada Escritura a los indios. Estas traducciones, con otras muchas obras ascéticas, fueron saliendo de la imprenta desde 1539 hasta 1588, en que falleció en celoso Arzobispo.

Los más importantes para nosotros son Alonso de Molina, y Bernardino de Sahagún, las fuentes principales y más selectas para el conocimiento de la lengua e historia de los aztecas. Aunque existían también otras tribus e idiomas, pero los aztecas eran la tribu principal que se extendía por los antiguos dominios de Moctezuma y la que daba consistencia a toda la civilización mejicana. Se mencionan hasta otras veinte tribus y lenguas, entre las que sobresalían la otomí, huasteca, totonac, zapoteca, tarasco, mixteca, etc.

En los trabajos del P. Molina tenemos la obra clásica para el estudio del azteca. Había llegado en 1523 con sus padres a Méjico, donde ingresó en la Orden de San Francisco. Los más importantes trabajos que escribió fueron un vocabulario y una gramática, aquél en 1555 y ésta en 1571, y ambos habían de servir de base para todas las demás obras que desde entonces irían haciéndose sobre el azteca.

Al lado de Molina hay que colocar a Fray Bernardino de Sahagún, natural de esta villa leonesa. En 1529 llegaba a Méjico. Aprendió a fondo la lengua y con ella investigó ampliamente sobre los usos y costumbres del pueblo azteca. Estos estudios reportaron los frutos literarios más copiosos: su *Psalmodia christiana* y un *Sermonario de los Santos del año en lengua mejicana* (1583), y su *Catecismo en lengua mejicana*, de este mismo año. Por otro lado su *Historia universal de Nueva España*, colocó a Sahagún en el primer puesto entre los historiadores mejicanos.

Otro misionero de talla fue Fray Andrés de Olmos, llegado a Méjico en 1528 con el Obispo Zumárraga. Al poco tiempo dominaba ya el totonac, el tepeguana, el huasteca, y sobre todo el azteca. En esta última dejó un gran número de escritos religiosos. Su gramática forma un digno complemento de la de Molina, y apareció en 1560.

Escritor fecundo fue Fray Juan Bautista, que dejó gran cantidad de escritos ascéticos, en algunos de los cuales sobresale por la fuerza de expresión y belleza de exposición de la lengua mejicana. Con los franciscanos compitieron, andando el tiempo, misioneros de otras Ordenes

religiosas. En el campo de la Gramática sobresalió el jesuíta italiano Rincón, con su *Arte*, publicado en 1595, y el también jesuíta italiano Horacio Carocchi, llegado a Méjico en 1605 y dedicado durante 61 años a la conversión e instrucción de los indígenas. Murió en 1666, y es autor de un excelente *Arte*, en el que sobresalen las riquezas de ejemplos y la claridad de la exposición. Otras gramáticas se debieron a los misioneros Romero, Francisco de Avila y Diego de Guzmán. El franciscano Vetancourt adquirió fama de gran filólogo e historiador, y su *Arte de la lengua mejicana* se tiene como una de las gramáticas más preciosas y más raras.

Otros autores fueron Pedro de Arenas, que escribió un diccionario, reeditado muchas veces; el jesuíta Ignacio Paredes (1754), que preparó una excelente edición de la gramática de Carocchi, con preciado trabajo personal: claridad de las reglas, abundancia de material, esmero en la exposición de todos los fenómenos lingüísticos. Carlos de Tapia Centeno escribió su *Arte novissima de la lengua mexicana* (1753); el agustino Manuel Pérez tradujo al azteca el Catecismo Romano, y escribió además una gramática y una guía para la administración de los Sacramentos (1713-1717). De Antonio Vázquez Gastelu tenemos catecismo y gramática (1689); Alonso Escalona dejó sermones, y compuso una explicación de los diez Mandamientos. Trabajos semejantes dejaron el jesuíta Martín Alcocer y el franciscano Juan Romanones, etc., etc. El franciscano Antonio Figueroa fue un gran defensor de las lenguas de los indios contra las tentativas de otras personas muy autorizadas que pretendían suprimir más bien estas lenguas mejicanas [173].

2) *El otomí.*

El *otomí* era otra de las lenguas mejicanas más difundidas, y la hablaban los indios toscos y salvajes que habitaban los confines del valle del Anahuac. Uno de los primeros trabajos gramaticales fue el de Cáceres en su *Artecilla de la lengua otomí*. También el jesuíta italiano Horacio Carocchi se hizo célebre por una gramática y un diccionario otomí. Una gramática de Pedro Palacio conoció varias ediciones. Entre los gramáticos del otomí, dos son los especialmente conocidos: Luis Neve Molina y Sánchez de la Barquera. El primero se afanó por dar una exacta transcripción y ortografía del otomí, y escribió diccionario y gramática, publicados en 1767; el segundo nos ha dejado una guía práctica para aprender el otomí, una gramática, un diccionario y un catecismo. En 1759 el jesuíta Francisco Miranda publicó también catecismo y gramática. Y al mismo estudio se dedicaron los jesuítas Ortega y Paredes, luego Alonso de Rengel, Juan de Dios Castro, Francisco Iragorri, etc.

---

[173] *Ibidem*, pp. 143-162.

Especial interés despierta el franciscano JUAN SORIANO, que manejó el otomí en conexión con el dialecto de los indios pamee en un *Arte* y en un diccionario [174].

3) *Lenguas azteco-sonoras.*

Entre ellas pueden computarse el *cahita, cora, tepehuana* y *tarahumara*. El *cahita*, hablado al Norte de Sinaloa, tiene varios dialectos. Existe de ella muy poca literatura, apenas limitada a la gramática y pequeño diccionario español-cahita, publicado por un jesuita en Méjico el año 1737.

El *cora* nos es conocido por una gramática, diccionario, catecismo y confessionario del jesuita P. JOSÉ DE ORTEGA. El *tepehuana* tuvo más excelentes cultivadores, entre ellos Fray JOSÉ FERNÁNDEZ, que escribió *Arte y Vocabulario*, y el jesuita y célebre misionero FIGUEROA, que dejó del tepehuana y del tarahumara gramática y diccionario. Evangelizó durante 40 años estos territorios de misión, y sus obras lingüísticas las compuso después que, enfermo, hubo de retirarse al Colegio de Méjico. Otro jesuita, el P. FUENTE, asesinado el 19 de noviembre de 1616, había escrito asimismo gramática y diccionario tepehuana y tarahumara. El tepehuana tiene su mejor gramática en la del jesuita BENITO RINALDINI, publicada en Méjico el año 1743. Del *tarahumara*, además de FUENTE y FIGUEROA, escribieron también diccionarios y gramáticas algunos otros jesuitas, como TOMÁS DE GUADALAJARA, JOSÉ VICTORINO, Padre ROA, y STEFFEL, que publicó un diccionario tarahumar en Brünn, el año 1791 [175].

d) *Lenguas de Michoacán.*

El *tarasco* es la principal, y por su riqueza y belleza de formas puede colocarse al lado del azteca. Sobre ella escribió el primero el franciscano Fray MATURINO GILBERTI; sobresale entre todas sus obras su *Vocabulario en lengua Mechoacán*, del año 1559. Fray JUAN BAUTISTA DE LAGUNAS publicó en 1574 gramática y diccionario; también puede recordarse a Fray JUAN AYORA, que escribió también sobre las lenguas de Filipinas y sobre el azteca. El jesuita TOMÁS CHACÓN escribió gramática y diccionario, etc.

Sobre el dialecto de los *matlaltzincas* escribieron Fray ANDRÉS DE CASTRO, Fray BAUTISTA GERÓNIMO, y los agustinos PP. DIEGO BASALENQUE y MIGUEL DE GUEVARA. En el Norte de Sinaloa se hablaba el *pima*, de la que escribieron los jesuitas LUIS BONIFAZ, VELASCO, MERCADO y OLIÑANO. El P. ADÁN GILG escribió un diccionario en *pima* y *endeuve*. El P. MANUEL AGUIRRE estudió el dialecto *opata*, y el P. NATAL LOMBARDO, el *tequima*. El franciscano P. PAREJA estudió el *timucua* de la Florida [176].

---

[174] *Ibidem*, pp. 162-165.
[175] *Ibidem*, pp. 165-167.
[176] *Ibidem*, pp. 167-171.

5) *El mixteca.*

Se hablaba principalmente en los Estados de Oaxaca. Sobre él y sus numerosos dialectos escribieron Benito Fernández y Francisco Alvarado, ambos dominicos; este último un Vocabulario en lengua mixteca, el año 1593. Luego Fray Antonio de los Reyes, un *Arte* (1593), Fray Domingo de Santa María una gramática; otra del agustino Francisco Ortiz; un diccionario Diego Río. Fray Martín de Acevedo escribió obras poéticas.

En la rica y armoniosa lengua de los *zapotecas* escribieron varios dominicos: Juan de Córdoba, un diccionario, en 1571, y un *Arte*, en 1578; Pedro de Feria, Obispo de aquel territorio, un catecismo; Pedro de la Cueva, narraciones religiosas y una gramática, en 1607; Cristóbal de Agüero, un diccionario voluminoso y numerosas traducciones; Francisco Pacheco tradujo el catecismo de Ripalda; Jerónimo Moreno un tratado curioso de las raíces y formación de los verbos y una traducción de las Cartas de San Pablo, *etc.* [177].

6) *El maya-kiche.*

El *maya* era la lengua de la península de Yucatán; su primera gramática fue compuesta por Luis de Vilalpando, primer sacerdote católico que puso pie en la península; la publicó más tarde, corregida y mejorada, el Obispo Diego de Landa, y fue la base de las gramáticas que fueron publicándose más tarde por Juan Coronel, primero, y luego por Gabriel de San Buenaventura, franciscanos. Este último escribió un gran diccionario maya-español y español-maya, en tres tomos. Los trabajos lexicográficos fueron numerosos. Luis Vidales compuso una sintaxis y un diccionario; Gaspar Antonio un Vocabulario; Fray Alonso Solano, diccionario, traducciones de la Escritura, colecciones de sermones y estudios sobre la historia y antigüedades del Yucatán. Sobresalió particularmente Fray Antonio de Ciudad Real, con un voluminoso diccionario; pero su obra monumental fue el *Calepino de la lengua maya*, en seis volúmenes, que hablan alto de la aplicación y talento de este misionero.

En la lengua *kiche* escribió el dominico P. Luis Cáceres, asesinado en 1549 y compañero de Las Casas. Otro de sus compañeros, Domingo de Vico, conoció muy bien el kiche y otros dialectos afines. Fue asesinado por los indios en 1555. Antes había reunido ya todo el material necesario para una gramática y un extenso diccionario.

Del dialecto *huasteca* escribió el franciscano Andrés de Olmos una gramática, un diccionario, un catecismo y sermones varios. Escribieron también Fray Bernardino de Quirós y Carlos de Tapia Centeno.

En el dialecto *cakchiquel* dejó 22 sermones Fray Baltasar de Alarcón; y el dominico Delgado, gramática y diccionario. El mejor conocedor

---

[177] *Ibidem*, pp. 172-174.

de este dialecto fue MALDONADO, uno de los más doctos misioneros franciscanos, que poseía un admirable conocimiento de las tres lenguas de Guatemala, en las que dejó numerosos escritos; en cakchiquel escribió una *Theologia indiana*, de gran utilidad para los misioneros. Al morir dejó 13 volúmenes de escritos religiosos. Los dominicos BENITO DE VILLACAÑAS y Fray ANGEL, escribieron sendas gramáticas y diccionarios. El franciscano ILDEFONSO FLÓREZ, una especie de gramática comparada del kiché, cakchiquel y tzotzil.

El *totonac* lo estudió el dominico MARCOS MARTÍNEZ, con una gramática; y el infatigable OLMOS un *Arte* y un Vocabulario. ZAMBRANO DE BONILLA, un *Arte*, en 1572, y este mismo año una gramática y un catecismo FRANCISCO DOMÍNGUEZ.

En chiapaneca escribieron JUAN DE ALBORNOZ y LUIS BARRIENTOS una gramática. MANUEL HIDALGO contribuyó con su gramática y diccionario al conocimiento del *tzotzil*. En el *tzendal* nos dejó el celoso Obispo de Chiapas, DOMINGO DE ARA, una gramática, un catecismo y extenso vocabulario manuscrito. Escribieron también Fray FRANCISCO DE CEPEDA una gramática, y el dominico MANUEL DÍAZ algunos sermones. FRANCISCO JIMÉNEZ dejó escritas sus *Historias del origen de los indios de Guatemala* [178].

Norteamérica: Lenguas norteamericanas.

Entre las diversas lenguas de América del Norte, merecen especial mención los dialectos de los hurones y los iroqueses, cultivados por los Jesuítas del Canadá. El P. JACOB BRUYAS es autor de *Radices verborum iroquaeorum*, impreso en Nueva York en 1863, y es la obra más antigua sobre la lengua mohawk, escrita en latín en la mitad del siglo XVII. Escribió en mohawk algunas otras obras que dejó manuscritas.

De entre los misioneros más ilustres debemos citar al P. JOSÉ CHAUMONOT, que vivió durante 54 años entre los indios y adquirió un gran conocimiento y manejo de las lenguas de los hurones. Su gramática fue publicada en inglés el año 1831. El franciscano GABRIEL SAGARD compuso un vocabulario en lengua huronesa. El P. ESTEBAN DE CARHEIL hizo una colección de las raíces de la lengua de los hurones; otro vocabulario huronés se debió al jesuíta JOSÉ DE CARON.

El P. ANDRÉS WHITE compuso gramática, diccionario y catecismo en la lengua de los indios de Maryland. Había entrado en la Compañía de Jesús en 1607, y había de ser el gran misionero de Maryland. Los estudios de los Padres GRAVIER y LE BOULANGER contribuyeron notablemente al conocimiento de la lengua de los indios del Illinois; compusieron gramática y diccionario.

La preeminencia en los trabajos hechos sobre las lenguas norteamericanas corresponde al P. ESTEBAN RASLES, llegado al Canadá en 1689

[178] *Ibidem*, pp. 175-181.

y misionero entre los indios illinois y abnaqui. Sus cartas sobre la lengua y las costumbres de estas tribus fueron muy estimadas en su tiempo y divulgadas en inglés, francés y alemán. En 1833 publicó JUAN PICKENING el diccionario adnaquí del P. RASLES. También se han conservado muchos manuscritos sobre la lengua algonquina, debidos a los misioneros: diccionarios, instrucciones religiosas, traducciones, aunque no se conocen los nombres de los autores. Finalmente, en 1760, el jesuíta LA BROSSE escribió una gramática y un diccionario *montanés* [179].

En las Filipinas.

Las misiones filipinas, lo mismo que las americanas, dependían también del Patronato español. Con respecto a la lengua, podemos decir lo mismo que decíamos al presentar en este aspecto a las misiones americanas. Como en éstas, también en las filipinas muchos misioneros estaban ocupados en ministerios con sólo el elemento español, aunque había otros muchos que se ocupaban con los indios. Estos últimos son los que ahora nos interesan.

En Filipinas el celo apostólico ha producido tal riqueza de gramáticas, diccionarios y escritos religiosos, que solamente en Méjico encontramos cosa semejante. Primero los franciscanos y dominicos, luego los agustinos y jesuítas, son los que nos han dejado preciosos estudios sobre los diversos idiomas filipinos: tagalo, bisaya, ilocana y bicol.

La primera gramática *tagala* la escribió Fray AGUSTÍN DE ALBUQUERQUE. Poco después le siguió Fray JUAN DE PLASENCIA, con un *Arte tagalog*, perfeccionado algunos decenios después por JUAN DE OLIVER. Este mismo autor compuso un diccionario tagalo-español, un catecismo y varios escritos religiosos. El franciscano FRANCISCO DE LA TRINIDAD escribió muchas poesías en tagalo. Un gran conocedor del tagalo fue asimismo el dominico FRANCISCO DE SAN JOSÉ, llegado en 1595 y fallecido en 1614. Mérito suyo fue el haber introducido la imprenta, en la que imprimió él mismo una gramática del tagalo, y otra, escrita en tagalo, para aprender español.

Fray BERNARDINO DE JESÚS escribió a fines del XVI el *Arte del idioma tagalog*, y el jesuíta DIEGO DE BOBADILLA una de las más preciadas gramáticas del tagalo. El P. PEDRO DE SAN BUENAVENTURA publicó en 1613 su diccionario español-tagalo, y en 1637 ALONSO DE SANTA MARÍA una traducción del catecismo de BELARMINO.

El siglo XVIII fue fecundo en excelentes gramáticos y escritores del tagalo. DOMINGO DE LOS SANTOS publicó un diccionario en 1703, reeditado en 1794 y en 1835. El franciscano SEBASTIÁN TOTANES, en 1745, un *Arte de la lengua tagala*, y un Manual tagalo para la administración de los Sacramentos; y su gramática tagala ha sido considerada por muchos como el mejor trabajo gramatical de esta lengua. Su diccionario tuvo varias ediciones. TOMÁS ORTIZ en 1740 publicó *Arte y reglas de la len-*

[179] *Ibidem*, pp. 181-186.

gua tagala; y en 1742 MELCHOR OYANGUREN, en Méjico, su *Tagalismo elucidado*, en el que presenta la sintaxis tratada profundamente. Uno de los mejores conocedores del tagalo fue el jesuita NOCEDA, con sus obras, una traducción del Salterio al tagalo, un excelente tratado sobre la acentuación de este idioma, un gran diccionario tagalo (1754), en colaboración con el P. SANLÚCAR.

Después del tagalo el bisaya. En 1637 se publica en Manila un diccionario por el agustino P. ALONSO DE MÉNTRIDA, y él mismo escribe una gramática, publicada más tarde en Manila, el año 1818. En 1711 aparece el gran diccionario debido al excelente lingüista P. SÁNCHEZ, quien escribió además una gramática y varias obras religiosas. CRISTÓFORO JIMÉNEZ, además de tratados ascéticos, llegó a ser el poeta clásico del bisaya. Fray JUAN DE AYORA y el jesuíta SANVITORES escribieron también diccionarios y gramáticas. DIEGO PATIÑO tradujo el catecismo de BELARMINO y escribió un diccionario y varios sermones.

El dialecto *bicol* fue estudiado por el franciscano MARCOS DE LISBOA: una gramática, un diccionario y un catecismo. FRANCISCO LÓPEZ estudió el dialecto *ilocana*, cuyo *Arte de la lengua ilocana* fue publicado en Manila en 1617 y reeditado en 1793 y 1849.

EL LINGÜISTA P. LORENZO HERVÁS.

LORENZO HERVÁS consagró especial atención al estudio de las lenguas malayas de Filipinas. El nombre de este misionero es conocido por todos aquellos que conozcan la vida y las cartas de GUILLERMO DE HUMBOLDT, que había tratado con él en Roma, y del que había recibido no poca luz acerca de las lenguas americanas. HERVÁS había trabajado 16 años en América del Sur, hasta su expulsión en 1767. Desde un principio puso su atención en un estudio sistemático de tantas lenguas como aquellos indios hablaban. A su regreso vivió casi siempre en Roma, entre muchos misioneros jesuítas, expulsados como él, y a quienes consultaba asiduamente sobre los dialectos y lenguas de las diversas tribus, en orden a sus propias investigaciones. Ello le convirtió en un consumado lingüista, y mérito incalculable suyo es el haber podido reunir pruebas lingüísticas de más de 300 dialectos. Nadie hizo por aquel tiempo nada semejante.

HERVÁS fue el primero en indicar que la verdadera afinidad de las lenguas sólo puede establecerse por la construcción gramatical, y no deducirse por la mera semejanza de las palabras. Sus estudios le constituyeron en uno de los mejores filólogos y una autoridad en el estudio comparado de las lenguas [180]. Todas sus investigaciones las reunió en su *Catálogo de las lenguas*, del que hicieron grandes alabanzas los lingüistas posteriores y contemporáneos. Se publicó en Madrid, de 1800 a 1805, en seis volúmenes, que tratan, el primero, de los pueblos y len-

[180] MAX MÜLLER. *Lectures on the science of Languages*, vol. I, p. 130 ss.

guas de América; el segundo, de la India e islas del gran Océano, y del Continente asiático; y los cuatro siguientes, de Europa. Faltan las lenguas de Africa, de las que por entonces apenas si se tenían noticias. El P. Lorenzo Hervás y Panduro será siempre contado entre aquellos hombres insignes que la Compañía de Jesús ha dado a las Misiones y a las Ciencias [181].

Proyección misionera en los lingüistas y filólogos europeos.

En las páginas que preceden hemos calibrado la producción directa de los propios misioneros en los diversos idiomas y lenguas de los países de misión, que constituye ya un material apreciable de primera mano en el campo de la lingüística y de la filología. Es un valor, sin duda el principal. Pero es que podemos considerar otro valor, quizás no menos importante, y es su colaboración directa con los lingüistas de Europa en orden al desarrollo de la filología y estudio comparado de las lenguas. Lo vamos a hacer aquí.

No contentos nuestros misioneros de trabajar ellos mismos en la composición de diccionarios y gramáticas de diversos idiomas que abordaban en los distintos países de misión, procuraron también hacer partícipes a los estudiosos europeos de los hallazgos que iban haciendo en este terreno. Ello se concretaba en este triple aspecto: *a)* el envío de libros y manuscritos a las academias científicas y bibliotecas de Europa; *b)* la correspondencia epistolar con los eruditos europeos; *c)* la utilización que estos eruditos hacían de los trabajos lingüísticos de los misioneros [182].

a) Envío de libros y manuscritos.

No es posible hacer la historia completa de estas relaciones entre misioneros y sabios europeos. Nos contentaremos sólo con algunos ejemplos, tomados preferentemente de los Jesuítas de China sobre todo, pues bastan unos pocos ejemplos para demostrar una idea del valor real de su desinteresada colaboración Tanto más que los Jesuítas franceses tenían una verdadera Misión *científica* radicada en Pekín, y que trabajaba al lado de los Jesuítas dedicados a la evangelización y que dependían del Patronato portugués. La Misión científica de los Jesuítas franceses es la que iría proporcionando estos libros y manuscritos a los eruditos europeos. Lo ha estudiado particularmente un historiador francés, Henri Omont, en el campo arqueológico con relación al Próximo Oriente, China y la India [183]. Un estudio similar podría hacerse con otras

---

[181] Dahlmann, pp. 187-196.

[182] Rétif A., S. J., *Missionnaires et Savants dans le domaine lingüistique,* en «Studia Missionalia», 1952, vol. VII, pp. 393-413.

[183] Omont Henri, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII et XVIII siècles,* 2 vols., París, 1902, publicados en los «Documents inédits sur l'histoire de France.

naciones, particularmente España y Portugal, las dos naciones misioneras de entonces, y Alemania e Italia, que llevaban a cabo también una magnífica labor de cooperación con las dos naciones ibéricas de los Patronatos.

Pero vengamos a los Jesuítas franceses de China, quienes durante los primeros años del reinado de Luis XV hicieron llegar a la biblioteca real una buena cantidad de libros chinos [184]. En 1680 envió algunos el P. Couplet; en 1697 el P. Bouvet ofrecía al Rey 49 volúmenes. Tres años más tarde el P. Juan de Fontaney remitía al Rey un diccionario manchú y otros doce gruesos volúmenes, unos en chino, y otros en tártaro. El bibliotecario del rey, abate Bignon, a partir de 1719, encontraba al comenzar su cargo en la biblioteca real, 350 libros chinos, tártaros e indios. Al año siguiente obtenía del Seminario de Misiones Extranjeras de París la cesión de otros 800 volúmenes, aunque luego hubo demoras y dificultades en los pagos [185].

En 1772 el P. Fouquet enviaba once cajas de libros, una colección realmente interesante, a juicio de Rémusat. Desde 1728 el famoso Padre Prémare comienza a enviar a Francia cantidades de volúmenes escritos en chino, manchú y tártaro. Repitió los envíos en 1729, 1731 y 1733. Hasta aquí llegan las investigaciones de Omont, que pueden ser completadas por otras hechas por el P. Bernard-Maître.

Quince años más tarde, el P. Gaubil continuaría la obra de Prémare, y después de él, el P. Amyot, que irían enriqueciendo año tras año la biblioteca real. Hubo envíos de libros en 1768, en 1770 y en 1772; y aún enviaba algunos en 1784, cuando hacía años ya que había sido extinguida la Compañía de Jesús. Al lado de los Jesuítas habrá que mencionar a otros misioneros que iban contribuyendo también al enriquecimiento de otras bibliotecas europeas; como el lazarista Mons. Mouly, quien en 1838 enviaba cuatro cajas de libros a Macao desde Pekín, etc. [186].

Algo parecido podría decirse con respecto a algunos misioneros de la India, sobre todos los Jesuítas que vivían en Pondichery. En 1729 llegaba a París un primer envío, que se repitió en los años 1730, 1732, 1733, 1734, 1735 y 1737 [187]. Estos cuantos datos incompletos, y relativos tan sólo a los misioneros Jesuítas franceses de China y la India, pueden ser un índice de los servicios hechos por las Misiones a la ciencia europea, poniendo a disposición de los sabios tantos libros y documentos escritos en lenguas extranjeras. El mismo servicio se iría repitiendo con relación a tantas lenguas indígenas de Africa, ambas Américas y Oceanía.

---

184 Omont, o. c., I, p. XIV.
185 Rétif, l. c., p. 397.
186 *Ibidem*, p. 400.
187 Omont, o. c., II, pp. 835-851.

b) CORRESPONDENCIA EPISTOLAR CON LOS ERUDITOS.

Fue ciertamente una correspondencia nutrida, y en los más variados campos científicos: Cronología, Astronomía, Historia, Ciencias Naturales, etc. Nos interesa ahora sobre todo la Lingüística. Es interesante por ejemplo la sostenida entre ETIENNE FOURMONT y el P. PRÉMARE, continuada hasta la muerte del jesuíta y con gran provecho para ambos, pero muy particularmente para el lingüista francés, que en su gramática china nos da los extractos de alguna de sus cartas [188].

El Secretario de la Academia de Ciencias, FONTENELLE (1657-1757) tuvo gran correspondencia con varios misioneros, en particular con el P. PARENNIN; y la tuvo asimismo con el mismo Padre, DORTOUS DE MAIRAN, Secretario de la misma Academia, de 1740 a 1743. NICOLÁS FRÉRET (1688-1749) fue uno de los que más aprovecharon la competencia de los misioneros, en particular de los PP. GAUBIL, RÉGIS, MAÏLLAC y PARENNIN. Con GAUBIL mantuvo correspondencia ininterrumpida desde el 1732 hasta 1749, año de su muerte. En ella hace la apología de la labor científica de los misioneros de China, discute problemas lingüísticos con el Padre MAÏLLAC, pide el envío de ejemplares chinos, etc., que tanto le ayudaron para sus publicaciones sobre la Cronología, Astronomía y lengua china [189].

No sólo con la francesa; los misioneros jesuítas tuvieron también relaciones y correspondencia con otras Academias de Ciencias extranjeras, muy especialmente con la rusa de San Petersburgo [190]. Desde 1732 comienza esta correspondencia entre el P. GAUBIL y el sabio alemán GOTTLIEB-SIEGFRIED BAYER (1694-1739), que había llegado a San Petersburgo en 1726: cambio de notas, documentos y libros. BAYER introdujo no pocas de estas comunicaciones en sus obras y en las revistas científicas en que colaboraba ordinariamente [191]. El 16 de marzo de 1733 el propio P. GAUBIL era nombrado miembro de la Academia rusa. En febrero de 1740 el Presidente de la Academia, barón de KORFF rogaba a los Jesuítas de Pekín que continuaran esta correspondencia, como lo hicieron en adelante los PP. AMYOT y DOLLIÉRES, y luego el P. POIROT, que en 1812 estaba aún en Pekín.

Con los ingleses comenzó esta correspondencia en 1746 a petición de CROMWELL MORTIMER, Secretario de la Asociación Real de Londres [192]. Esta correspondencia se proseguía año tras año con el intercambio de observaciones astronómicas y el envío de libros chinos. En 1754 el P. GAUBIL era nombrado miembro asociado extranjero de esta Sociedad de Londres. Por entonces entraron en guerra ingleses y franceses [193], y

---

[188] CORDIER, *Bibliotheca Sinica*, p. 550; FOURMONT, *Grammaire Chinoise*, París, 1742.

[189] RÉTIF, l. c., pp. 404-405.

[190] BRUCKER, S. J., en «Etudes», 1902, Janvier, t. 90, pp. 19-35.

[191] CORDIER, *Bibl. Sinica*, I, p. 680.

[192] BRUCKER, l. c., pp. 28-30.

[193] *Guerra de los Siete Años*, 1756-1763.

en su carta del 31 de octubre de 1758 expresaba el P. Gaubil su hondo pesar por esa guerra, que no podía menos de causar grandes daños a ambas naciones; y pedía a Dios que pudiera llegarse pronto a la paz, a una paz estable y duradera entre ingleses y franceses. Esta fraternidad de los sabios en un mismo amor a la Ciencia, dominaba las rivalidades nacionales.

c) Utilización de estudios de los misioneros.

Hace ya mucho tiempo que los lingüistas han reconocido lo mucho que los misioneros han contribuído al conocimiento de las lenguas. Hemos citado algunos textos ya anteriormente, del conocido filólogo Max Müller. M. Rivet lo ha estudiado con respecto a los idiomas de la América Latina; Homburger con respecto a las lenguas negro-africanas [194]. «El lingüista, dice este último, debe estar agradecido a la multitud de viajeros, exploradores, funcionarios y misioneros que le han proporcionado tantos documentos sobre las lenguas africanas» [195].

Un ejemplo típico de esta utilización podemos encontrarlo en Leibnitz, que mantuvo constante correspondencia con los misioneros de China, Grimaldi, Bouvet, Le Gobien, Fontaney, y con los de la India, Cima Agustín y Verjús. Leibnitz tenía una verdadera obsesión por recopilar las diversas traducciones del Padre Nuestro [196]. E. P. Bouvet se la envió en tártaro; y en las demás redacciones intervinieron muchos otros misioneros [197].

Leibnitz veía en todos los misioneros sus cooperadores más indicados. El deseaba ver compuestos catecismos y otros libros espirituales, lo mismo diccionarios, gramáticas y otros libros; los misioneros deberían llegar a ser lingüistas, comparar entre sí las diversas lenguas orientales, examinar las etimologías, reparar las ruinas de la confusión de Babel, tanto en la fe como en la lengua, y hacer circular por el mundo estos conocimientos y estas cosas [198]. El solía llamar a esta labor el apostolado de la fe por medio de la ciencia.

Por el celo de los misioneros católicos quería estimular también el de los protestantes; así se explica que procurara intensificar sus relaciones epistolares con los misioneros de India y de China, y que publicara sus cartas.

---

[194] Homburger L., *Le Langage et les Langues*, Payot, 1951, pp. 87-108.

[195] *Ibidem*, p. 96.

[196] Baruzi J., *Leibnitz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Alcan, 1907, p. 86; y Merkel F., *Leibnitz und die Chinamission*, Leipzig, 1920.

[197] El filólogo Max Müller da una estadística de estas ediciones del Pater Noster: 14 en 1548, 26 en 1591, 40 en 1592, 50 en 1593. En 1805 se le imprime en presencia de Pío VII en París, en 150 idiomas. Cfr. *L'art du livre à l'Imprimerie Nationale*, París, 1951, p. 108. En 1869 en 250 idiomas.

[198] Cfr. Baruzi, o. c., p. 450.

La gramática china de Bayer pudo componerse gracias a las ayudas prestadas por el P. Couplet, y al mismo se deben en parte los nueve volúmenes del diccionario de Mentzel, que tuvo gran correspondencia epistolar con este Padre. Fourmont utilizó, quizás más de la cuenta, el diccionario del P. Varo, O. P., y hemos hablado ya del asunto de la *Notitia linguae sinicae* del P. Prémare, que permaneció largo tiempo inédita porque otros aprovecharon su contenido.

El orientalista alemán Julio Enrique Klaproth (1783-1835) sintió desde los 14 años su decidida vocación, precisamente en su contacto con libros de los misioneros, los libros chinos que se conservaban en la biblioteca real de Berlín. Allí es donde despertó su vocación decidida de penetrar a fondo la lengua china. Un diccionario de Mentzel, y otro diccionario chino-español, del P. Díaz, que se encontraban en aquella biblioteca le proporcionaron los primeros instrumentos de su trabajo. Se añadió el Museum Sinicum de Bayer, que tanto debía a los misioneros. Gracias a ellos pudo iniciar sus estudios chinos este insigne sabio orientalista [199].

Son unos datos nada más, que no es posible amplificar aquí. Pero son suficientes para demostrar los incalculables servicios prestados por los misioneros en todos los tiempos en los diversos campos del saber, y muy especialmente en el campo de la Filología y de la Lingüística.

---

[199] Rétif, l. c., p. 411.

X

LAS MISIONES Y LA COLONIALISTICA

Planteamiento del problema.

La *Colonialística* es una ciencia relativamente moderna también, que no puede ignorar la Misionología. En muchos casos encontrarán puntos concretos de interferencia, y en casi todos habrán de marchar juntas en su finalidad de civilización. Podríamos definir la Colonialística como la especialización científica relativa a la acción colonial. Adelantamos que ya este concepto de *colonial*, involucrado luego en el *Colonialismo*, que luego explicaremos, suena ya muy mal a muchos oídos modernos. Tomamos aquí la acepción de Colonias en su sentido *amplio*, esto es, a toda tutela ejercida por un pueblo sobre otro, sea cual fuese el régimen concreto de esa tutela [1].

---

[1] Existe ya abundante bibliografía. La iremos dando especializada a lo largo del capítulo. Como bibliografía general, pueden verse las obras siguientes:

Alexandre Jules, *Le Mandat colonial*, París, 1935, 155 pp.

Baumel J., *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco Vitoria*, París, 1936, 404 pp.

Baumel, *Les leçons de François de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, París, 1938, 401 pp.

Bayle C., *España en Indias. Nuevos ataques y nuevas defensas*, Madrid, 1944. Editoria Nacional. Cuarta edición.

Besson M., *Histoire des colonies françaises*, París, 1934, 404 pp.

Borsi U., *Principi di diritto coloniale*, Bologne, 1937.

Boutant C. A., *Les Mandats coloniaux*, París, 1936, 263 pp.

Brière Yves De la, S. J., *Guerre coloniale et théologie catholique*, en «Etudes», 1935, t. 224, pp. 679-691.

Brunhes J. y Leyritz A., *Les puissances européennes et leurs colonies*, París, 1937, 350 pp.

Bruyne Ed. De, *Koloniale problemen voor morgen*, Antwerp, 1946, 84 pp.

Caron Arthur, O. M. I., *Les droits de la civilisation et l'occupation des terres non civilisées*. 7 Session de l'Académie Canadienne de St. Thomas d'Aquin, 1936. Québec, 1936, pp. 25-61.

Cesari Ces., *Manuale di storia coloniale*, Bologna, 1937. Sexta edición.

Collin Paul, S. J., *Catholicisme et colonisation*, Louvain, 67 pp.

Delos, O. P., *L'expansion coloniale est-elle legitime?* Sémaines sociales de France, 1930, Marseille, pp. 109-136.

Ditscheid Hermann, *Deutschland Weltmachtstellunt und die Heidenmission*, Breslau, 1913, 63 pp.

Duchêne Albert, *La politique coloniale de la France*, París, 1928, XVI-349 pp.

El *objeto* de la *colonización*, nos dice SEUMOIS [2], es análogo al objeto de la *misión*. *Ambos* forman una actividad social que depende de determinados principios y se va desarrollando en el tiempo. Lo mismo que la Misionología, también la Colonialística tiene su estudio *doctrinal:* ética o moral en este caso; una parte *jurídica*, que se basará generalmente en el Derecho Internacional; una investigación *histórica*, una *descripción* actual, y una técnica o metodología propia. Serán las diversas ramas que entrarán a formar parte integrante de toda la Colonialística.

EHRHARD JEAN, *Le destin du Colonialisme*, París, 1958. Tercera ed. 240 pp.

FOLLIET JOSEPH, *Le droit de colonisation*, Lyon, 1932, 350 pp.

FORTES M. y EVENS PRITCHARD E., *African Political Systems*, New York, 1940, 296 pp.

FRANCK L., *Etudes de colonisation comparée*, Bruxelles, 1924.

GIRAULT ARTHUR, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, París, 1927-1931. Cinco vols.

HANKE LEWIS, *Colonisation et Conscience Chrétienne au XVI siècle*, París, 307 pp.

HARDY GEORGES, *Nos grands problèmes coloniaux*, París, 1929, 216 pp.

HARDY G., *Histoire de la colonisation française*, París, 1931, 2 ed., 348 pp.

HARMAND JULES, *Domination et colonisation*, París, 1910, 370 pp.

HOWE SONIA F., *The dramma of Madagascar*, London, 1938, XV-359 pp.

LANNOU CH. DE, *La colonistique. Définition et méthode*, Bruxelles, 1913.

LAURO RAFFAELE DI, *Il Governo delle genti di colore*, Milano, 1940, 262 pp.

LAURO RAFFAELE DI, *Corso di storia coloniale*, Milano, 1937, XIV-269 pp.

LOUWERS O., *Le problème colonial du point de vue international*, Bruxelles, 1936, 130 pp.

MANNONI O., *Psychologie de la Colonisation*, París, 1950, 228 pp.

MAUNIER RENÉ, *Sociologie coloniale*, París, 1932. Dos vols.

MÉRIGNHAC A., *Traité de législation et économie coloniales*, París, 1925.

MESSINEO, S. J., en «Civiltà Cattolica», 1936 y 1937, numerosos artículos.

MONHEIM CHRISTIAN, *Colonisation: Principes et réalisation*, Anvers, 1945, 3 edic. 140 pp.

MORESCO E., *Koloniale Politiek*, S'-Gravenhage, 1924.

MOULAERT G., *Problèmes coloniaux d'hier et d'aujourd'hui*, Bruxelles, 1939, 649 pp.

MÜLLER ALB., S. J., *Principes chrétiens et colonisation*, Bruxelles, 1927.

NEVEU C. LE, *Les Empires coloniaux*, París, 1939, 184. pp.

PLANCHET REGIS, *El Coloniaje y sus detractores*, El Paso, Texas, 1927, 64 pp.

REGISMANSET CH., *Questions Coloniales*, París, 1919. Tres vols.

RYCKMANS PIERRE, *La Politique coloniale*, Bruxelles, 1935, 118 pp.

RYCKMANS, *Dominer pour servir*, Bruxelles, 1931, 224 pp., y Bruxelles, 1948, 192 pp.

ROHRBACH, *Deutsche Kolonialwirtschaft*, Berlín, 1909, 108 pp.

ROSSECHER Y JANNASCH, *Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung*, Leipzig, 1885.

ROUSSEL JEAN, *Leçons de déontologie coloniale*, Louvain, 1945, XXXVI-326 p., y Bruxelles, 1944, 324 pp.

RUNNER J., *Les droits politiques des indigènes des colonies*, París, 1927, 158 pp.

SARRAUT ALBERT, *Grandeur et servitude coloniales*, París, 1931, 285 pp.

SCHMIDLIN J., *Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission*, ZM., 1912, pp. 25-49.

SCHÖLLER CL., S. J., *Vertus du colonial*, Bruxelles, 1945, 95 pp.

SÉDILLOT RENÉ, *Histoire des Colonisations*, París, 1958, 649 pp.

WALCKER ERIC A., *Les colonies, passé et avenir*, París, 1945, VIII-230 pp.

[2] SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie*, p. 423.

La actividad misionera ha estado en el pasado estrechamente ligada a la acción colonial, y aun ahora ambas actividades siguen unidas en algunos —cada vez menos— determinados territorios. De ahí que el verdadero misionólogo deba conocer, para su elaboración misionológica, esta especialización científica relativa a las cuestiones coloniales; los principios de la colonización, las leyes positivas, tanto nacionales como internacionales, por las que se regula la acción colonial, la historia colonial, la situación presente de determinados territorios, la metódica en fin, o técnica de la acción colonial. Y esto hoy, no tanto para regular la actividad misional dentro de la colonial, pues vamos desbocados a la desaparición total del antiguo colonialismo; cuanto para saber encuadrar en el pasado, y reivindicarla de acusaciones repetidas e injustas, la actuación de la Iglesia y de los misioneros, en su evangelización secular dentro de ese antiguo régimen colonial. El estudio de la Colonialística no tendrá, pues, *ahora* para el misionólogo un sentido propiamente *práctico* para aplicar principios de evangelización, cuanto *histórico* para defender actuaciones antiguas. La Colonialística actual ha hecho grandes progresos en los últimos años, y no todos favorables en relación con la actividad misional; de ahí que el misionólogo actual deba proceder y enjuiciar con cautela hechos y principios antiguos cuando lee o consulta obras que tratan estas cuestiones coloniales.

Pocos problemas ha habido en el último siglo en los que fueran tan obscuras las discusiones, como el Problema Colonial Internacional. Las posturas han sido extremas: desde la defensa a ultranza, y la exigencia de territorios coloniales para las diversas potencias, hasta la postura más generalizada en nuestros días, que quiere tener como *injusto* e *ilícito* todo grado de Colonialismo. De ahí que al término y concepto de *colonización* se oponga y se exija con urgencia su término *antagónico* de *descolonización*. La oleada de ataques y ofensivas anticolonialísticas o nacionalistas, no es más que una fase de esa campaña sistemáticamente llevada por una gran parte del mundo contra Occidente. Y naturalmente, proviene particularmente por parte de pueblos extra-europeos.

Pero esta evolución total es más bien de nuestros tiempos, que pueden arrancar propiamente a raíz de la última guerra mundial, al menos en toda su virulencia. En la época anterior, que puede abarcar casi todo un siglo, iban surgiendo las teorías más extravagantes, apoyadas en unos argumentos apenas sin valor en sí, pero que merecían todo crédito a personas cuyas funciones deberían hacerlos particularmente circunspectos.

En 1936 publicaba O. Louwers, miembro del Consejo Colonial y miembro titular del Instituto Real Colonial Belga, una obrita que recogía todas estas discusiones [3]. La titulaba *El Problema Colonial desde el punto de vista internacional.*

---

[3] Louwers O., *Le problème colonial du point de vue international,* Bruxelles, 1936, 130 pp.

El problema, escuetamente planteado, podría reducirse al hecho de que algunas determinadas naciones no poseían colonias, y desearían tenerlas. Citaba el autor concretamente a Noruega, Dinamarca, Polonia, Italia y Alemania. El problema era, pues, bien candente allá por el año 1936. Pero se daba una insoluble coincidencia: que todas estas naciones querían la adquisición de algún territorio colonial, y ya no existían territorios vacantes que pudieran entregárseles como colonias. De ahí la agudeza del problema colonial internacional, que influyó en gran parte en el desencadenamiento de la guerra.

Se apoyaba en argumentos como éstos: que las colonias eran necesarias a los Estados para asegurar la colocación de la superpoblación de sus territorios, y para asegurar la adquisición de materias primas y la colocación correspondiente de sus productos industriales y comerciales.

Louwers quería deshacer estos argumentos probando que no demostraban la necesidad de tener tales colonias, pues el Colonialismo, más que un hecho de orden económico, lo era, o debía ser, de orden *moral* y *espiritual;* no económico o político. Las colonias eran territorios de energía, de desarrollo cultural, de esfuerzo y desenvolvimiento en el orden moral [4].

Si la discusión se hubiera mantenido solamente en este plano político internacional, apenas si podría interesar, como tal, al misionólogo. Pero es que muy pronto se había de dar el paso también al orden *religioso-misional* con ataques directos a la actuación de la Iglesia y de las Misiones en el cuadro de los antiguos y modernos territorios coloniales. Y la nueva controversia ya no podía dejar indiferente al misionólogo. Surgía una nueva discusión: *Misiones* y *Colonialismo*. Sólo desde este punto nos interesa a nosotros, aunque hemos de seguir también el desarrollo de toda la controversia colonial actual.

Si estudiamos la historia de la expansión europea en los siglos XVI y XVII sobre todo, verificaremos que las Misiones Católicas sirvieron a veces de vehículo para la acción internacional de las naciones de los respectivos misioneros, tanto en el orden comercial como en el político.

Este fenómeno de *anticipación* misionera a la ocupación colonial no se dio tanto en las conquistas ibéricas, pues en ellas el *misionero seguía* generalmente al *conquistador*, y la cruz iba detrás de la espada. No pasó lo mismo en el siglo XVII con el caso de Francia, que iba suplantando en su hegemonía mundial a las dos naciones ibéricas. La expansión francesa en el Sur de Asia, en Conchinchina, en el Tonkín y en Siam, y más tarde en Madagascar y algunos otros territorios de Africa, se desarrolló más bien a través de las expediciones de los primeros misioneros [5].

---

[4] Cfr. D'Ydewalle Pierre, *Le problème colonial international,* en «Le Bulletin des Missions», 1937, pp. 213-215.

[5] Launay Adrien, *Histoire Générale de la Société des Missions-Etrangères,* París, 1894, pp. 170-171.

La voz de la Iglesia no se levantó contra ese procedimiento. Podría considerarse como una instauración de relaciones normales entre los diversos Estados. De todos modos hemos, de afirmar que si esa expansión era permitida por la Iglesia, nunca permitió que se sobrepusiera a los intereses nacionales de los países en cuestión. Siguiendo el desarrollo normal de las relaciones internacionales, supo, sin salir de su tiempo, respetar siempre los eternos principios de la Justicia y del espíritu.

En la época de los Patronatos ibéricos, no regateó elogios a las dos naciones coloniales por los ingentes servicios prestados a los países ultramarinos por ellas evangelizados.

Más tarde, en tiempos de la expansión francesa, sobre todo en el Oriente Medio y Extremo, tampoco los escatimó, para demostrar su agradecimiento por la *protección* prestada a los misioneros en casos de persecución o de emergencia. Ello indica que el sistema colonial guardaba íntimas relaciones con la actividad misionera de la Iglesia [6].

El hecho histórico de la colonización.

La colonización es una *dominación:* inútil ocultarlo con modestias verbales, nos dice José Folliet, especialista en estos temas coloniales [7]. Esta dominación puede, o ser repudiada por el pueblo sometido, o ser tácita o explícitamente aceptada, al menos por un tiempo determinado provisional. Puede ser consecuencia de una conquista por las armas, o de una ocupación pacífica en virtud de la irradiación de un prestigio nacional. Una tercera clase será la población de un territorio que está de suyo deshabitado o desierto.

Esta dominación y conquista coloniales evocan por su concepto y por su historia las antiguas colonizaciones romanas. El fenómeno de la colonización supone entre los dos pueblos en presencia, *colonizador* y *colonizado*, una situación de *desigualdad* más profunda que la simple desigualdad política: una desigualdad técnica y cultural, una desigualdad histórica entre el pueblo colonizador que se encuentra en alza en ese momento determinado de la Historia, y el pueblo colonizado en posición de inferioridad. De estas desigualdades profundas nacen luego las desigualdades militares que anteceden a la colonización, y las desigualdades políticas que la acompañan.

Esta dominación colonial puede ejercitarse de muy diversas maneras y con una variedad casi infinita de grados. Puede ser prevalentemente

---

[6] Silva Rego A., *As Missões catolicas perante os problemas do Anticolonialismo e do Nacionalismo,* en «Boletim Geral do Ultramar», 1955, n. 365-366, Nov.-Dic. pp. 283-314, pp. 292-294. Véase también Valensin Albert, *Colonisation et Action Missionnaire,* en «Sémaines Sociales de France», XXII, Marsella, y Mazé PB., *Evangelization et civilisation. Action Missionnaire et colonisation,* en «Sémaines Sociales de France», XXVIII, 1936, Versalles, pp. 311-336.

[7] Folliet J., *Colonisation et Colonialisme,* en «Recherches et Débats», 1953, Decembre, n. 6, pp. 13-34, p. 14.

económica, como en las de tipo comercial de factorías múltiples y diseminadas, o en países semi-coloniales que conservan *de derecho* su independencia política, pero que de *hecho* se encuentran en un estado de dependencia con relación a otros países mejor equipados o más ricos; puede ser *total:* económica, política y cultural; puede ser *indirecta* y *mediata*, como en los protectorados y en un buen número de las antiguas colonias británicas; y puede ser *directa* e *inmediata*, con miras a una asimilación por parte de la metrópoli, como en algunas colonias francesas. Pero en todo caso, siempre existe al mismo tiempo asociación y desigualdad, o asociación en la desigualdad [8]

Si echamos una mirada a la Historia, veremos que la colonización ha existido siempre. La encontramos ya en los albores de la Historia con los primeros imperios: egipcio, mesopotámico, macedonio, romano, chino, caronlingio, árabe, inca, hispánico, inglés, holandés o francés. En todos ellos, en torno a un núcleo central que permanece estable y firme, se mueven intermitentemente las fronteras a otros confines vecinos o lejanos, donde pueblos nuevos, bárbaros o más o menos civilizados, entran dentro de la órbita del Imperio, sea directamente pasando a formar parte integrante de él; sea por medio de un tributo o de vasallaje; sea por la instalación de dinastías nuevas que quedan íntimamente ligadas al Imperio.

Todavía más, la antigüedad conoce, además de estos grandes imperios *territoriales*, otros grandes imperios que podríamos llamar *marítimos*, y que tienen también sus colonizaciones especiales: una colonización, una dominación preferentemente *comercial*, pero también en su tanto cultural. Así la *tasalocracia* minoica, primera que conocemos de este género, y la tasalocracia griega, y más tarde las tasalocracias fenicia y cartaginesa. En la Edad Media se continúan estos Imperios coloniales con Venecia, Pisa o Génova, que inauguran otra colonización particular más caprichosa, más inestable, sin un tipo regular, al ritmo de las necesidades geográficas.

Según estas constantes históricas, vemos que el fenómeno colonial aparece a través de los tiempos como una necesidad sociológica, nacida de esas desigualdades técnicas, económicas y culturales, y sometida a ritmos que recuerdan los de la vida humana con el nacimiento, desarrollo, madurez, decrepitud y muerte de los distintos imperios.

Con la era de los grandes descubrimientos se actúa nuevamente esa necesidad de la colonización, que ahora se extiende desde Europa a todo el mundo recién descubierto. Comenzaba la época de mayor esplendor colonial que el mundo haya conocido. El beneficio fue mutuo: se perfeccionó y se enriqueció Europa: cultural, intelectual, comercial y religiosamente; y se perfeccionaron y enriquecieron también los nuevos países coloniales, sobre todo desde el punto de vista religioso y cultu-

[8] FOLLIET, *Ibidem*, p. 16

ral. Habrá habido abusos censurables y lamentables en todas estas colonizaciones modernas, pero en fin de cuentas, el balance final es *positivo*. Merece la pena recordarlo en estos tiempos en que todo este régimen colonial marcha a pasos agigantados hacia su total liquidación. Con ella se acentúa también cada vez más la decadencia de Europa, trabajada por discusiones internas que han ido minando su riqueza y su prestigio, y ensangrentada por el martirio de dos grandes guerras. Pero aunque desaparezca este régimen de colonización, que al fin y al cabo ha resultado beneficioso a las antiguas colonias, ha de procurarse un nuevo régimen de cooperación e inteligencia para el futuro entre los antiguos pueblos tantos años unidos por estas formas y lazos coloniales. Han de buscarse los mejores métodos de evolución para los nuevos pueblos, los más económicos, los más humanos, los más progresivos, que permitan transformar las antiguas dependencias coloniales en nuevas colaboraciones federales, o situaciones de una nueva igualdad [9].

Su evolución.

La antigua política colonial, sin ser siempre inhumana, estaba fundada en la noción de un derecho: el derecho de *conquista*. Todo quedaba relacionado con los intereses de la metrópoli. Las colonias eran consideradas ante todo como dependencias de su territorio, las avanzadas de su poder, los soportes de su economía. No se les permitía una existencia personal; las cláusulas unilaterales del *Pacto colonial* subordinaban estrictamente su actividad a sus necesidades.

Por el mismo hecho, los pueblos colonizados no eran más que los instrumentos de una prosperidad que era necesaria a la metrópoli. A ella le deben su tiempo, su trabajo, y si las condiciones de la explotación lo llegaban a exigir, también incluso su *libertad*. Estas características daba el colonialista inglés Georges Hardy para la colonización francesa en el antiguo régimen anterior a la Revolución [10].

Así, a grandes rasgos, pueden distinguirse tres períodos en toda la historia colonial: la fase colonial que va desde fines del siglo xv hasta el final del xviii; la fase intermedia de retardación, que va desde fines del xviii hasta la segunda mitad del xix; y la nueva fase colonizadora, que comienza a finales del xix y va en progreso hasta la guerra del 14, y abarca la crisis colonial propia de nuestros tiempos. Unos datos breves de cada uno de estos períodos [11].

---

[9] *Ibidem*, pp. 13-25; Sedillot René, *Histoire des Colonisations*, París, 1958. Librairie Arthème Fayard, 649 pp.

[10] Hardy Georges, *Théories de la Colonisation moderne et principes chrétiens*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 8-23, p. 8.

[11] Weydert Jean, *A propos du Droit de Colonisation*, en «Revue Action Populaire», 1955, pp. 1031-1042, p. 1032.

1) *Primera fase, con los descubrimientos del siglo XV.*

Comienza con los grandes descubrimientos de Portugal y España a partir de la segunda mitad del siglo XV. Esos descubrimientos empeñan a las diversas naciones europeas en el hecho de la colonización, aunque siguiendo distintos métodos [12], hasta tal punto que podría uno preguntarse si no será un término equívoco este de la colonización para designarlos a todos ellos.

El factor común que caracteriza a las dos primeras potencias coloniales puede resumirse en estos tres trazos: una finalidad comercial, un celo de evangelización, y un tanto de aventura. Pero cada una de ellas sigue métodos diferentes.

España entra en íntimo contacto con todos los pueblos de América. Primero relaciones amistosas, luego acciones bélicas, y finalmente la conquista colonial. El hecho histórico hay que explicarlo por las diversas reacciones iniciales y sucesivas de indios americanos y de españoles. Al encontrar éstos resistencia activa en las tribus americanas, hubieron de acudir a las armas en defensa propia y en plan de conquista y ulterior evangelización. La dominación española se impuso rapidísimamente en toda América merced a acciones verdaderamente admirables y heroicas, llevadas a cabo por un número insignificante las más de las veces, de aquellos aguerridos conquistadores. A renglón seguido vino la controversia sobre el derecho a la conquista colonial, llevada a cabo por teólogos y misioneros, y en cuyo estudio no entramos por no ser de este lugar.

Puede resumirse en estos dos grandes principios: que el rey tenía la obligación de velar por la propagación cristiana entre los paganos (un deber *sobrenatural);* y la obligación de velar también por el bien temporal de sus nuevos vasallos, defendiéndolos contra los abusos de sus representantes o colonos, y haciendo reinar entre todos ellos la justicia y la paz (un deber *natural).* En compensación tenía el derecho de beneficiarse de las riquezas de los nuevos países descubiertos y colonizados. Aunque, según la concepción de la época, no había de llevarse a cabo la administración según un principio de igualdad entre los indios y los europeos; igualdad que, por lo demás, tampoco existía entre los mismos españoles dentro de España. De ahí que no se pueda echar en cara a unos hombres del siglo XVI el no haber aplicado unos principios propios del siglo XX.

Portugal sigue un camino distinto, no se interesa por la conquista de vastos territorios; se contenta con instalar plazas fuertes en puntos estratégicos, que servirán de centinela y salvaguardia de una ulterior actividad comercial y misionera. De ahí que no se planteó el problema de una verdadera dominación de los pueblos autóctonos. Sólo el Brasil

---

[12] Véase para este tema HARDY GEORGES, *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècles,* París, 1937, pp. 27-41.

constituye una excepción, quizás por el ejemplo que en el resto de América le daba España. Pero aún así, no se preocuparon tanto de avanzar hacia el interior de ésta que había de ser más adelante su mejor y más verdadera colonia. En su contacto con los nativos, los portugueses no tenían muchos reparos en cruzarse con ellos, lo que hace de Portugal uno de los países menos racistas entre todas las naciones europeas colonizadoras.

Holanda comenzó su expansión geográfica por medio de colonias calvinistas que se lanzaron a la mar, sin una finalidad ni marcadamente proselitista, ni tampoco preferentemente política; su finalidad era primordialmente *comercial*. De ahí que multiplicaran sus factorías por todo el mundo. Poco a poco fueron desplazando de muchos puntos a los portugueses, sobre todo en Oriente.

Inglaterra viene después, con una faceta muy típica colonial, que consiste en la *emigración* de grupos especiales, puritanos sobre todo, por dificultades religiosas dentro de la misma metrópoli. Esos grupos emigraban a territorios semi-desérticos de la América del Norte. Sus relaciones con los nativos quedaban reducidas al mínimum. En parte fueron exterminando las tribus indias que se les oponían, lo que ciertamente no es un tanto a su favor en esta historia colonizadora. Sólo a fines del XVIII cambió de táctica Inglaterra, cuando aspiró a una hegemonía mundial por su indiscutible hegemonía marítima.

Francia entró en último lugar en esta historia colonial moderna, y su colonización reviste facetas muy varias: arraigo y actividad misional en América del Norte; y aspecto comercial prevalentemente en las demás regiones del mundo. Con RICHELIEU comienza a dar a su colonización un matiz más político, mediante una extensión del dominio nacional.

Toda esta actividad colonial entre las diversas naciones europeas, había de desembocar necesariamente en una rivalidad constante, sangrienta muchas veces, entre ellas. Portugal y España habían conseguido desde fines del siglo XV un derecho exclusivo por parte de los Papas, que dio origen a sus Regios Patronatos durante estos primeros siglos. Pero esta preponderancia ibérica no tardó mucho en ser disfrutada por las demás naciones europeas, católicas o protestantes. Estas rivalidades toman un cariz nuevo cuando Inglaterra, aspirando a la supremacía naval, abre en el siglo XVIII un nuevo período de relaciones internacionales, que daba comienzo a una nueva era política mundial. Porque los territorios de Ultramar entran verdaderamente en esta época en la esfera de esas relaciones internacionales. Estas relaciones dan lugar a guerras que terminan con tratados *bilaterales*. El reconocimiento de una dominación colonial de una nación determinada queda garantizado en adelante por este principio general de moral internacional de que se han de respetar los tratados. *Pacta sunt servanda* [13].

---

[13] WEYDERT, l. c., pp. 1033-1034.

2) *Segunda fase: fines del XVIII - mitad del XIX.*

Comienza a finales del siglo XVIII, con dos fenómenos de importancia: en el plano *político*, la Revolución francesa y el advenimiento del liberalismo; en el plano *económico*, el desarrollo del maquinismo y del capitalismo industrial. Ambos factores habían de influir en la colonización ulterior.

La Revolución de 1789 vino a operar ese cambio. El debate lo abrió en primer lugar la cuestión de la esclavitud, cuya abolición se pedía en nombre del Derecho natural y de los sagrados derechos de la libertad y de la humanidad: un hombre jamás podría pasar como propiedad a otro hombre. Es verdad que no siempre se aplicaron en la realidad estos principios, y que el estado de hecho de las colonias francesas quedó un tanto confuso durante el Consulado y el Imperio. Pero ahí quedaban asentados los principios de Derecho, que luego habían de quedar jurídicamente sancionados en las Convenciones internacionales de 1815: el indígena es una persona humana como las demás, y es necesario respetarle en su dignidad, en su libertad y en sus bienes. A la primera noción de un derecho fundado en la fuerza, sucedía la de un deber fundado en la comunidad de origen de todos los hombres.

En adelante la colonización se transformaría en *civilización*, y esa civilización había de ser formalmente entendida en sentido *cristiano:* ambos términos habían de quedar íntimamente ligados entre sí, inseparables. El colonizador ya no se presentaría como un dueño cuyos derechos eran indiscutibles; en adelante tendería a legitimar su actuación con beneficios; sería portador de un mensaje, ejercería una función espiritual, sería, a su modo, un apóstol.

3) *Tercera fase: desde mediados del siglo XIX.*

Tal era la herencia colonial que recibía de Francia la Tercera República. Y aun cuando gobernaban la nación unos partidos de izquierda con una acentuada política antirreligiosa, siempre quedaban aparte y eran respetadas las colonias. Porque el anticlericalismo —en frase de GAMBETTA—, no era un artículo de exportación; y las misiones cristianas, excepto en casos aislados, seguían manteniendo relaciones cordiales con los gobiernos coloniales, recibían ayuda material, protección oficial y quedaban al margen de cualesquiera persecuciones que hubiera en la metrópoli.

Iba dibujándose una ciencia colonialística al margen de los movimientos de opinión y de las políticas del momento, transformando en un sistema de ideas lo que hasta entonces no era más que un conjunto de vagas indicaciones y de tendencias sentimentales.

Uno de los más insignes testimonios de esta época, y quizás de los más antiguos también, fue el de PABLO LEROY-BEAULIEU en su tratado publicado en 1874, *De la colonisation chez les peuples modernes*. Según

este autor, no era ni natural ni justo que la «mitad quizás del mundo» quedara abandonada a pueblos que son: unos, *«niños débiles»*; y otros, *«viejos decrépitos»*; la intervención de los civilizados occidentales en los asuntos de estas dos categorías de pueblos se justificaba como una obra de educación, o como una especie de tutela.

La *civilización* puede mantenerse por sí misma en virtud de una fuerza adquirida; la *colonización* no es sino una educación transitoria de los pueblos inferiores por parte de los superiores; pero en todos modos deberá tener una duración de varias generaciones, porque la educación de un pueblo necesita toda una serie de generaciones. Pero esta iniciación moral y material, esta tutela benévola, esta educación perseverante de estos pueblos o tribus no puede hacerse únicamente, comentaba el mismo autor, por nuestros comerciantes, o administradores, o maestros de escuela; sería una insensatez. La Religión, particularmente la Religión cristiana, con su dulzura, con su elevación, con su amor a los humildes..., es la única educadora que puede facilitar de una parte el contacto entre los europeos y los salvajes; y de otra, con sus procedimientos rápidos, aunque no súbitos, sino que requieren varias generaciones, conducir a los bárbaros y salvajes a comprender nuestra civilización y a concurrir a su desarrollo [14].

Es la teoría que vino a ser como oficial en el último cuarto del siglo XIX, y fue nuevamente recogida a comienzos del siglo XX, cuando publicó en 1910 JULES HARMAND su obra *Domination et Colonisation*. La expansión colonial, se expresaba este autor, aparece como particularmente injusta e inquietante a la conciencia de las democracias. Un imperativo nuevo inspira su conducta. Obedecen a un sentimiento apenas conocido de los que nos han precedido, el de las responsabilidades morales que impone la conquista. Conciben que si esta conquista queda autorizada por la superioridad y queda excusada por la necesidad, no deja por eso de ser una acción de la mayor gravedad, un abuso de la fuerza, que sólo puede encontrar su absolución en el bien que procura a los pueblos que la tienen que sufrir. Al asumir la tutela de estos pueblos toma el conquistador también la tutela de sus almas, de sus necesidades intelectuales y de sus sentimientos atávicos, y el compromiso de satisfacerlos. Pero sea cual fuere su sagacidad, su experiencia, la habilidad de su conducta y la excelencia de su gobierno, no llegará a inspirar jamás en aquellos a quienes, después de haberlos conquistado los quiere dirigir, los sentimientos de afección instintiva y de solidaridad voluntaria que hacen una nación. Los vencidos considerarán siempre como una liberación la marcha o desaparición del poder exótico, y hasta como una especie de liberación también la sustitución de un poder extranjero por otro.

Ante esta constatación tan amarga y tan general, puede deducirse una doble consecuencia: o una consolidación del poder, o la necesidad

---

[14] LEROY-BEAULIEU, o. c., 5 edición, t. II, p. 655.

de una emancipación progresiva. JULES HARMAND se inclina por la fuerza. Lo más que puede conceder es «establecer cierta equivalencia o compensación de los servicios recíprocos, hacer su dominio menos hiriente y menos antipático» [15].

Se nota en estas últimas apreciaciones cierto tono de pesimismo realista y de cierta dureza que contrasta con el espíritu general de una *colonización-tutela*, y que tiene su explicación en el temor de unas emancipaciones prematuras. Sin embargo el libro de HARMAND sostiene un liberalismo positivo, el respeto de las personalidades colectivas, el afán de adaptación moral y de comprensión mutua, como puede verse en muchos de sus capítulos. Por lo demás esta misma doctrina de la colonización-tutela siguió alimentándose en fuentes espiritualistas, y desarrollándose en el sentido de una educación y de una protección cada vez más inteligentes, más conciliadoras y más comprensivas.

ALBERTO SARRAUT puede tenerse como uno de los principales defensores de esta corriente. El mismo título de una obrita suya, publicada en 1931: *Grandeur et Servitude Coloniales*, es ya muy significativo. Aunque también apunta la duda y la inquietud. ¿Sabrá la vieja y gloriosa Europa salvaguardar con la perennidad de su ingenio el incomparable testimonio de civilización y de poder que ha dado por todo el mundo con su expansión colonizadora? No creía que pudiera llegarse a una ruptura total, y por eso insistía una vez más en las obligaciones y deberes de la nación colonizadora: mejoramiento material, moral, social e intelectual de los indígenas, asociación progresiva en el gobierno del país, y preparación de la autonomía. Pero al mismo tiempo, debe de mantener ella misma el prestigio de su obra colonizadora y de su superioridad moral que le viene por esa conjugación de culturas humanas griega, romana, cristiana y democrática que constituyen esta civilización occidental [16].

También fuera de Francia resonaba el eco de esta misma doctrina: en Inglaterra, el *The Dual Mandate*, de Lord LUGAR (1926); en los Países Bajos, *Le Problème Colonial*, de KAT ANGELINO (1931); en Bélgica, *Les societés bantoues du Congo belge et le problème de la politique indigène*, de VAN DER KERKEN (1920). El acuerdo venía a ser completo en este gran principio de que la colonización era ante todo un deber de mayorazgo o primogenitura [17].

Protectorados y Mandatos.

Se dio un paso más. Los indígenas colonizados necesitaban un mínimum de garantías que no podían quedar al solo arbitrio de la potencia colonizadora en régimen de tutela. Eso suponía un organismo internacional que estuviera por encima de las naciones colonizadoras y restrin-

---

[15] HARMAND J., *Domination et Colonisation*, pp. 157-160.
[16] SARRAUT ALBERT, *Grandeur et Servitude coloniales*, p. 269.
[17] HARDY GEORGES, *Théories de la colonisation moderne*, l. c., p. 15.

giera en cierta medida su soberanía. Problema bien grave por cierto, pero cuya solución comunicaría a la colonización su plena legitimidad y la llevaría hasta un grado de nobleza nunca antes alcanzado; entonces vendría incluso a ser, en frase del Cardenal MERCIER, un *acto colectivo de caridad*. El caso se presentó al terminar la primera guerra europea en relación con las colonias que habían sido de dos potencias derrotadas: Turquía y Alemania. Los vencedores no quisieron anexionarlas a sus propios dominios, ni ponerlas bajo un condominio internacional, que tendría insuperables dificultades. Se siguió un término medio: quedarían bajo la *tutela* de la *Sociedad de las Naciones*, recientemente creada; pero el ejercicio de esa tutela se delegaría a potencias tenidas como particularmente dignas de este mandato. De este modo la tutela cononial dejaba de ser una fórmula, para pasar a ser una institución. Cada potencia mandataria gozaba de amplia autonomía en la elección de sus medios de colonización, pero quedaban netamente delineados los fines de su acción: tenía que cumplir una sagrada misión de civilización, educar, guiar en su desenvolvimiento social y político, y conducir en un tiempo más o menos largo, a la emancipación a los pueblos que eran incapaces aún de dirigirse por sí mismos en medio de las condiciones especialmente difíciles del mundo moderno. Al mismo tiempo se organizaba un control minucioso: cada potencia mandataria había de dar cada año al Consejo de la Sociedad de las Naciones cuenta detallada de su gestión, y se sometería de una manera constante a las investigaciones de una Comisión permanente que asesoraría al Consejo y le daría orientaciones.

En el aspecto religioso quedaba asegurado el libre ejercicio de la Religión según uno de los artículos del Pacto Internacional. «La potencia mandataria asegurará en toda la extensión de su territorio la plena libertad de conciencia y el libre ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios ni al orden público ni a las buenas costumbres; dará a todos los misioneros pertenecientes a las naciones miembros de la Sociedad Internacional, la facultad de entrar, circular y residir en el territorio, y de adquirir y poseer propiedades, construir edificios con fin religioso, y abrir escuelas; todo ello bajo la única reserva del mantenimiento del orden público y de una buena administración».

Muy pronto comenzó a extenderse la idea de este principio de *Mandato* a todas las colonias. El P. DELOS lo precisaba así en la Semana Social de Marsella: «La colonización legítima es una obra de educación social y política; es el cumplimiento de una función civilizadora concedida por el Derecho Natural a los Estados libres y responsables, pero realizada en el seno de la comunidad solidaria de las naciones, que ejerce por lo tanto un derecho de inspección, de control y de coordinación».

Se ve la evolución en el concepto de la función colonizadora. Después de las colonizaciones del siglo XVI, que no se fijaban tanto en los

derechos de los autóctonos, y de las del siglo XIX, que se llevaban a cabo en beneficio de la potencia colonizadora, aunque respetando esos derechos y costumbres autóctonas, se pasó a la doctrina que reconocía la primacía de los intereses de la colonia sobre los de la metrópoli. Es la teoría de las *colonias-tutela*, supervisadas por un organismo internacional de las naciones; si algunos pueblos no son capaces aún de gobernarse por sí mismos, al menos conservan el derecho de hacerlo cuando lleguen a ser capaces de ello.

Pero la Historia no permitió a la Sociedad de las Naciones salida de Versalles, llevar a cabo su obra. La nueva Asociación internacional no pudo sobrevivir a la última guerra mundial; inutilizada durante el tiempo de las hostilidades, vino a desaparecer oficialmente en 1946, y con ella la Comisión Permanente de los Mandatos. Los antiguos Mandatos venían a quedar así en *el aire*, y además otros nuevos problemas similares, nacidos de la guerra, necesitaban una urgente solución: la suerte de las antiguas colonias italianas y japonesas ocupadas por las armas de los aliados. El problema fue presentado a la Conferencia de San Francisco, reunida en la primavera de 1945 para redactar la Carta de las Naciones Unidas.

La época del anticolonialismo.

Surgía la nueva organización internacional, donde había de reinar más bien un espíritu *anticolonialista*. Durante la sesión en que se discutieron estos problemas, eran 58 los Estados que componían la nueva Asociación; de ellos sólo nueve tenían responsabilidades coloniales: cuatro con grandes imperios: Inglaterra, Francia, Holanda y Bélgica; otros cinco con administración de territorios dependientes de menor importancia: Estados Unidos, Australia, Africa del Sur, Dinamarca y Nueva Zelanda; los 47 restantes no tenían régimen ninguno colonial; y por fin no formaban parte de la nueva organización las dos grandes potencias coloniales del siglo XVI, Portugal y España.

La mayoría, pues, de los Estados miembros no poseían colonias, pero sí conocían, muchos por propia experiencia, lo que era el régimen colonial. La mayor parte de las antiguas colonias habían conquistado su indepedencia por medio de la acción violenta, después de no haberla podido obtener por vías de paz. En este capítulo entraban casi todas las naciones americanas, excluyendo al Brasil y Canadá. Los pueblos de color, objeto en algunos países de ciertas discriminaciones raciales y hostiles en principio a la supremacía del blanco, representan, como población absoluta, más de la mitad de la humanidad. Entonces constituían una minoría considerable en la Asamblea general, pero con esperanzas inmediatas de posibles aumentos. Con estos prenotandos ya no se puede uno extrañar que en semejante ambiente no tuviera el régimen colonial precisamente una acogida favorable.

De todos aquellos países, cada uno tenía un concepto propio de co-

lonia y colonización en conformidad con su propia historia; pero era indudable que para una gran mayoría de los países recientemente emancipados el *régimen colonial* era sencillamente sinónimo de *dominación extranjera;* un yugo del que apenas habían acabado de liberarse, y bajo el cual gemían aún una buena cantidad de pueblos hermanos. Podrían vislumbrarse *a priori* las condenaciones, sin recurso, del antiguo régimen colonial [18].

Y comenzó la discusión. La delegación australiana propuso que el régimen de mandato o tutela internacional se extendiera a todos los territorios dependientes aún. De ese modo todas las colonias quedarían sometidas a un control internacional. La proposición era acogida con entusiasmo por casi todos los países participantes, si exceptuamos los coloniales, a los que cogió de sorpresa la atrevida proposición. La misma Australia daba ejemplo renunciando a sus derechos soberanos sobre Papuasia, para que fuera administrado en adelante por un control internacional, como lo era entonces su otro territorio en régimen de mandato, Nueva Guinea, antigua colonia alemana.

Las otras potencias coloniales no participaban de estos fervores democráticos de Australia. En Inglaterra seguía por entonces un Gobierno de coalición con CHURCHILL como Premier, y no quería cargar con el Sambenito de enterrador del Imperio. Francia y Bélgica tampoco estaban dispuestas a abdicar de sus derechos. No podía forzarse la situación de estas naciones coloniales, pues la Carta proyectada había de ser aceptada unánimemente, y firmada libremente por todos los participantes. Se redactaría, pues, un texto que no daría probablemente satisfacción a ninguno, pero que podría ser firmado por todos.

La proposición australiana quedaba reducida a estos dos puntos: la afirmación de los principios que deberían presidir la administración colonial en el interés de sus habitantes y de la paz y seguridad mundial; y la aplicación de estos principios bajo el control de las Naciones Unidas.

En el punto primero todos estaban de acuerdo aun las naciones coloniales, pues hemos visto que esos principios concordaban con los suyos de gobierno: primacía de los intereses del territorio dependiente, sin una explotación primaria a favor de la metrópoli y con una participación creciente de elementos nativos en el gobierno de la colonia. El punto segundo era el inaceptable, y surgió naturalmente la desavenencia. Las potencias coloniales no podían admitir ese control, como no lo admiten los demás Estados en el modo de cumplir sus obligaciones con relación a las minorías étnicas y religiosas de sus propios territorios metropolitanos. Estaba sancionado también por la misma Carta de las Naciones Unidas, que *vetaba* cualquier intervención en las cuestiones *internas* de los Estados.

---

[18] RYCKMANS PIERRE, *Transformation des empires coloniaux et contrôles internationaux*, en «Semaines Sociales de France», XXXV, Lyon, 1948, pp. 117-133, pp. 124-125.

Pero a fin de no aparentar que rehusaban aplicar a sus *colonias* el régimen que aceptaban para sus territorios en *mandato*, se vino a un *compromiso* colonial: como admitían los principios, pero no la aplicación de ellos como una obligación de *imposición*, aceptaban estos principios como base de su futura política colonial, pero *libremente* adoptada. Es lo que quedó determinado de hecho, y es lo que constituye el capítulo XI de la Carta. Así, toda la materia de los territorios aún dependientes, quedaba dividida en dos secciones: a) el capítulo XI, que contenía un *declaración* de las potencias coloniales relativa a todos los territorios dependientes, y b) los capítulos XII y XIII, que organizan para algunos de estos territorios el régimen internacional de *tutela*, que venía a sustituir al del antiguo *mandato* [19].

En el nuevo régimen establecido de *tutela* se hacían constar tres circunstancias, que no constaban en el anterior régimen de *mandatos* de la extinguida Sociedad de las Naciones: a) la *evolución* progresiva hacia la autonomía o independencia, que era uno de los fines esenciales del régimen de tutela, y que sólo se preconizaba implícitamente en el régimen anterior; b) los territorios en tutela quedaban llamados a desempeñar su propio papel en la organización general de la seguridad internacional, mientras que en el régimen de mandato estaban obligatoriamente desmilitarizados; y c) mientras en el régimen anterior la igualdad de trato entre miembros de la Sociedad de las Naciones quedaba erigida en regla absoluta; en el nuevo régimen de tutela la igualdad sigue siendo de regla, pero bajo la reserva del principio superior de la primacía de los intereses de los habitantes del territorio en cuestión.

El control internacional se ejerce mediante las visitas que habrían de girarse en principio cada tres años; por el examen de petición; y sobre todo por el examen de las relaciones anuales.

Así quedaba el régimen de *tutela* que había de aplicarse tan sólo a los antiguos territorios de *mandato*, ya que las potencias coloniales no admitían ningún género de control sobre sus otras dependencias, esto es, sobre las colonias y protectorados que no estaban sometidos antes al régimen de mandato. Con todo, se avenían a presentar un informe al Secretario General, pero sólo a título de información, sin otras repercusiones y sólo en el terreno económico, social y educativo, no en el terreno *político* de estos territorios.

Así quedó entonces la legislación en torno al problema colonial; pero era manifiesto que la opinión mundial estaba prevenida contra todo el sistema de colonización, y en conformidad con esa opinión ha venido actuando en muchos casos la organización de las Naciones Unidas.

En todo este proceso no hemos hecho aún alusión al bloque más encarnizadamente enemigo, que era todo el bloque soviético. Es que de suyo no deben considerarse como enemigos privativos del Colonialismo;

---

[19] *Ibidem*, p. 126.

su acción anticolonial no es más que uno de los aspectos de la lucha global y sistemática contra Occidente. Y son tanto más peligrosos cuanto que en este juego sucio encuentran aliados de buena fe [20].

¿Asimilación o asociación?

Mandato, tutela, educación: son diversos cuadros de acción, pero que pueden permitir a la acción misma direcciones muy distintas en la elección y selección de métodos. El problema podría plantearse así cuando se trata de sociedades pequeñas: ¿hemos de modelarlas a semejanza nuestra, o más bien mantenerlas, mediante determinadas adaptaciones exigidas por los deberes de la humanidad o las condiciones de la vida moderna, en sus instituciones y tradiciones propias? En otras palabras: ¿qué métodos seguir con ellas?: ¿una política de *asimilación*, o una política de *asociación?*

La política de *asimilación* busca un término de *unidad*. El medio más seguro de un acercamiento entre tutores y pupilos, o entre colonizadores y colonizados, y de agruparlos a todos para unos fines comunes, sería el aplicar a unos el mismo régimen que resultó beneficioso a los otros: escolar, político, administrativo, social, económico. De ese modo las colonias vienen a perder toda individualidad, vienen a ser circunscripciones administrativas, como las mismas metropolitanas, y sus habitantes quedan constituídos en verdaderos ciudadanos, con los mismos derechos que los de la metrópoli; pues para unos y para otros ya no existiría sino una misma y única Patria. Es el caso de no pocos territorios de ultramar, antiguas colonias, y convertidos hoy en departamentos o provincias nacionales por Francia, Portugal, etc.

Al parecer de algunos asimilacionistas, este procedimiento deberá causar un gran contentamiento y bienestar en las nuevas provincias asimiladas indígenas, que suben sin duda de categoría. Esa igualdad de derechos ciudadanos puede equivaler a una emancipación total, pues los convierte por el mismo hecho en territorios *metropolitanos*.

Para otros, más realistas, este procedimiento no pasará de ser un medio ideal o una utopía; sería no conocer la idiosincrasia de los pueblos, la diversidad profunda de sus gustos y predilecciones, la meta final de sus aspiraciones más íntimas, de ver conservada intacta su propia personalidad. Un simple decreto gubernamental ejecutivo no puede olvidar costumbres milenarias, ni convertir a un nativo, africano o asiático, en un ciudadano europeo. Y eso sin contar con los móviles políticos que en un momento dado pudieron intervenir para la ampliación y extensión de esa ciudadanía. El resultado definitivo habrá de ser estudiado en cada caso. De todos modos, piénsese lo que se piense de este asimilacionismo, como sistema de gobierno colonial, sí que puede concedérsele un valor espiritualista [21].

[20] *Ibidem*, p. 132.
[21] HARDY, *Théories...*, p. 19.

En el orden práctico este sistema puede ser una solución, siempre que se trate de núcleos de población trasplantada o desmembrada de su territorio de origen, y a la que se le podrá imponer un sistema nuevo. Los datos del problema cambian cuando se trate de una colonización de otros Estados o pueblos en forma, dotados de una fuerte organización social, con tradiciones arraigadas, y una religión íntimamente ligada a todos los actos de su vida. Aquí la asimiliación no podría ser más que superficial, estaría expuesta a gravísimos errores, y en todo caso debería someterse en grandes adaptaciones.

Para estos casos convendría más una política de *asociación*, en la que a la administración de tipo metropolitano sucedería más bien una administración de *política indígena*. Así la definía José Chailley-Bert, uno de los más típicos representantes de esta concepción, en su obra *Dix ans de politique coloniale*, publicada en 1902: «Política indígena quiere decir una política que reconoce las diferencias de raza, de genio, de aspiraciones y de necesidades entre los habitantes indígenas de una posesión y sus dominadores europeos, y que de tales diferencias concluye a la necesidad de una diferencia en las instituciones» [22].

Esta misma política la analiza y recomienda Harmand en su *Domination et Colonisation*, como la única capaz de crear entre colonizadores y colonizados unos lazos tales que puedan ser provechosos a ambos [23]. Allí donde existe ya una organización política de cierta envergadura, la asociación toma forma de protectorado, y la potencia tutora, lejos de debilitar la autoridad tradicional, la eleva y la refuerza. Para ello debe contar con personal nativo debidamente preparado.

También tiene sus *pegas* para algunos desconfiados que en esa táctica no ven más que un medio cómodo de reducir los gastos: la autoridad metropolitana que se contentaría con una función de dirección y de control, no emplearía en ello más que un pequeño número de agentes, pues las autoridades nativas llevarían la administración a bajo sueldo. Una concepción mezquina de ese método, que dejaría vacío de su moralidad a este sistema de la asociación.

Otros la tachan a su vez de una dominación enmascarada, de una especie de tartufería política. Existen, sí, los organismos nativos y tradicionales, pero casi de nombre sólo, pues de hecho los delegados de la metrópoli lo manejarían todo. De ahí que los jefes responsables sean elegidos no de entre las familias hereditarias del poder y que tendrían una gran autoridad natural, sino de entre las clases más bajas y humildes de la sociedad. No se trataría, pues, más que de una caricatura de protectorado o de una administración indirecta.

A pesar de todo, también esta política de *asociación* puede estar basada en principios elevados, en un respeto a las personalidades colectivas, que procede a su vez del respèto a la persona humana, tiende

---

[22] Citado por Hardy, l. c., pp. 19-20.
[23] Harmand, *Domination et Colonisation*, p. 163.

a salvaguardar la dignidad y las razones de vivir de comunidades, cuya solidaridad garantiza a sus miembros contra funestos abandonos; y en la mente de quienes lealmente la aplican está penetrada de espiritualismo también [24].

En su último desarrollo de Estados autónomos podrá componer asociaciones de pueblos como la famosa *Commonwealth* británica, o la última fórmula de una gran comunidad francesa.

Colonización y Colonialismo.

No hemos de confundir *colonización* con *colonialismo*. Son dos conceptos distintos, que han de tener por fuerza dos enjuiciamientos distintos también. *Colonización* es la intervención de un pueblo en otro, aun dentro de un régimen de dominio, que se lleva a cabo en varios órdenes, sobre todo en el orden comercial y *cultural*, aunque no queda descartado el político. En resumidas cuentas hemos visto que resulta, o ha resultado beneficioso para el pueblo colonizado.

Colonialismo tiene otro significado distinto y peculiar, y puede constituir un obstáculo para el entendimiento de los pueblos. El colonialismo, nos dice Folliet [25], no es tanto una doctrina fijada y sistemática con formulaciones claras, cuanto un estado de espíritu, un sesgo de pensamiento, una actitud de acción, que provienen a un mismo tiempo de la conciencia y de la subconsciencia. Lo que no quiere decir que no descanse sobre algunos principios tomados a determinadas doctrinas más coherentes. Intelectualmente constituye una mezcla o *pot-pourri* en el que entran elementos tomados de las teorías racistas: desigualdad natural y definitiva de razas, distinción providencial de razas superiores e inferiores, derechos sagrados de las superiores, necesidad de mantener un mínimum de segregación entre las diversas razas, inconvenientes grandes de los cruzamientos, e inferioridad irremediable de los mestizos, etc.; elementos tomados de esa corriente doctrinal inspirada en Nietszche o Maquiavelo, o en nacionalismos *extremosos* como el francés o el alemán; elementos tomados también de doctrinas propias de imperialismos económicos, como son el derecho a la expansión; la consideración de las necesidades económicas como razones justificativas políticas o morales, teorías de los grandes espacios y de sus conjuntos complementarios.

Luego hay que añadir otras consideraciones *humanitarias:* la misión civilizadora de determinados pueblos, la superioridad del hombre blanco, la exaltación de los resultados conseguidos, el necesario agradecimiento de los pueblos colonizados; u otros argumentos sentimentales, como el honor y grandeza de la nación, etc. La dosificación de todos estos elementos tan variados y a veces contradictorios, varían,

---

[24] Hardy, l. c., p. 21.

[25] Folliet J., *Colonisation et Colonialisme*, en «Recherches et Débats», l. c., p. 25.

es verdad, según las personas, los ambientes, los momentos y las oportunidades. Pero todos ellos entran a formar ese concepto abigarrado y obscuro que llamamos *colonialismo*.

La virulencia de este colonialismo oscila muchísimo, según los países, los momentos y las circunstancias. Aunque puede decirse que todas las colonizaciones están más o menos impregnadas de estos sentimientos de colonialismo. Es un fenómeno psíquico natural; toda colonización crea insensiblemente este sentimiento de superioridad en el elemento colonizador, y de inferioridad en el elemento colonizado. Y el colonialismo tenderá a reafirmar continua y repetidamente, en unos y en otros, ese doble y antagónico sentimiento.

Es conveniente que los colonizados sientan esa inferioridad, y se les recordará continuamente con palabras y con hechos. Además esa inferioridad natural debe traducirse en el plano económico. Por eso aparecería normal que a ellos se les reserven los trabajos más duros y más ingratos; que sus promociones individuales no puedan sobrepasar los cuadros inferiores; y que a igualdad de trabajo, su salario sea menor que el que se da al colonizador. ¡Podrían abusar tan fácilmente de su autoridad! Además no tienen tantas necesidades como los blancos.

La misma consecuencia en el terreno *administrativo*. También aquí les quedarían reservados a ellos las situaciones y las retribuciones inferiores. Todavía más, quedarían sometidos a un constante control, y junto al funcionario autóctono siempre habría otro funcionario procedente de la metrópoli.

Dígase lo mismo en el campo *político*. A lo más podrían tolerarse asambleas puramente consultivas, y eso después de una depurada elección entre los miembros escogidos; o quizás grandes jefes puramente decorativos, con una atribuciones honoríficas y unos poderes nominales, no efectivos. Y si por la miseria de los tiempos se hubiera de llegar al sufragio universal de los nativos, habría al menos que arreglarse para que, por medio de presiones y corrupciones, los resultados fueran insignificantes.

Este colonialismo, además, se extiende a los detalles mínimos de la vida cotidiana. Todo colonizador que tomara sobre sí la defensa de los colonizados o tratara con ellos con relativa frecuencia, queda expuesto a una descalificación. Ya por eso se le achacarían gustos depravados, u opiniones subversivas, o costumbres inconfesables. Los contactos entre ambas sociedades habrían de restringirse sólo al mínimum que imponen la política o la economía, o más sencillamente, la vecindad. Y esa vecindad habría que evitarla con una segregación, al menos de orden práctico, en los barrios de viviendas, y luego en un sistema doble de los medios de transporte y de vida en los establecimientos públicos. El colono que se casara con una indígena quedaba ya al margen de la sociedad; y más todavía la mujer del país colonizador que se casara con un indígena. Los hijos mestizos quedarían aislados entre las dos razas, y repudiados por ambas.

El colonialismo, esta especie de colonialismo que venimos describiendo, se mostraba particularmente duro y desdeñoso, a veces vengativo, con relación a los indígenas bien formados. Insensiblemente los comparaba con aquellos buenos indígenas de antaño, tan fáciles de manejar.

En general, este colonialismo prefería que los nativos pecaran más bien por falta que por exceso de instrucción.

Actitud semejante con respecto a la obra de la evangelización. Había sin duda misioneros *aptos*, auxiliares convencidos y económicos de la autoridad colonial. Aunque la mayor parte se limitaban a su acción propiamente religiosa. Pero las ideas religiosas encierran un veneno sutil, pues pueden infiltrar en los nativos, junto con el sentido de la justicia y de la caridad, también el sentido de sus deberes y derechos; hacer subir de grado su valor personal, lo que daría paso a la competencia; y sobre todo iguarlarlos a todos los cristianos, incluídos los mismos colonizadores; y esto no se podía admitir. De ahí que hubiera que desconfiar siempre de los mismos misioneros, que tienen la tendencia de buscar el bien de sus fieles, tomar en todo caso su defensa y contrarrestar así de ese modo otros intereses primordiales, de los que no tenían ellos idea ni cuidado.

La conclusión, pues, era clara. El colonialismo, asunto de fuerza, de raza y de determinismo económico, no llegaría a su fin sino hasta cuando la nación conquistadora se encontrase ante sí con otras fuerzas más sólidas y más jóvenes; cuando esa raza superior, ya empobrecida, fuera suplantada por otras razas más vigorosas, cuando las presiones de determinismo económico cesaran de influir o cambiaran de sentido. El hablar de la «mayor edad de los pueblos de color», de una «tutela temporal», de una «evolución social y política», era únicamente fraseología hueca de los Congresos internacionales, vianda fácil de que se nutrían el Humanitarismo y el Cristianismo. No quedaba más que una sola verdad, límpida y dura como el cristal: que esta colonización duraría y sería provechosa y fructífera mientras permaneciera firme la suma total de las fuerzas militares, económicas, sociales y políticas de la potencia colonizadora. Maldición a los débiles que no quieren o no pueden comprender [26].

Tal es el concepto, sobrepasado ya, de colonialismo, y que se opone totalmente al otro concepto de *colonización;* podrían definirse así: *Colonización* es la *acción* de la potencia colonizadora que resulta *beneficiosa* para el pueblo colonizado; y este *colonialismo* sería la *actitud* orgullosa del colono, que resulta intolerable y odiosa para el nativo.

Hoy las circunstancias históricas de los pueblos han cambiado, y se presenta en toda su crudeza el problema colonial. Y hay que escoger entre los dos términos: colonización o colonialismo. O la colonización dominará al colonialismo, o el colonialismo matará a la colonización.

---

[26] Folliet J., *Le Droit de Colonisation.* Segunda parte. Apéndice sobre el Colonialismo. Primer vol., p. 231. Reproducido por el mismo autor en «Recherches et Débats», l. c., en su artículo sobre *Colonisation et Colonialisme.*

De otro modo, o la colonización permanecerá fiel a su sentido profundo, que consiste en la asociación de dos pueblos en una desigualdad inicial, pero que va evolucionando hacia una igualdad final con la constitución de órganos complementarios políticos, económicos y culturales, confederaciones consentidas, que son el preludio de una constitución internacional; o el colonialismo detendrá la colonización en una de sus fases, a beneficio de los colonizadores, hasta que la revolución de los nativos corte con una violencia de sangre los lazos coloniales para dar paso a un recrudecimiento de anarquía internacional en una fragmentación universal, o a nuevas formas hipócritas de colonización, en provecho de imperios nuevos. En muchos países colonizados ya no queda la opción, pues han quedado rotos ya todos esos lazos coloniales. En los demás la elección depende de las metrópolis y de las colonias de europeos presentes en los territorios colonizados. Cada uno tiene su misión y sus propias responsabilidades.

Puesto así el problema, no puede quedar duda en la elección. Ha de seguirse el espíritu, o mejor, la *acción* de la *colonización;* y ha de desterrarse el espíritu, o mejor, esa *actitud* inadmisible del *colonialismo.* Distinción que no han sabido hacer muchos anticolonialistas modernos que, queriendo matar el *colonialismo*, quisieran matar también la *colonización.* Los conceptos, y por lo tanto las posturas subsiguientes, deben ser muy distintas.

El Anticolonialismo moderno.

La mala interpretación del colonialismo que acabamos de desarrollar ha venido a dar lugar al *anticolonialismo* moderno. Puede decirse que ambos términos son modernos, pero es muy antigua su realidad. La acción colonial que durante todo el siglo XIX se exaltaba como un factor de civilización y de progreso, comenzaba a presentarse frecuentemente como una horrorosa exacción: se especula con las intolerables relaciones de dependencia, con la explotación de un pueblo por otro sin el consentimiento del sojuzgado, y a veces se hacía ver cómo una economía *naturalmente retrasada* se tranformaba en otra *deliberadamente retardada.* Y esta influencia del movimiento anticolonialista venía a ser tal, que algunas naciones coloniales terminaban por persuadirse de esa equivocación de método, y a preguntarse sobre el deber que les incumbía de una rápida y urgente *descolonización.*

Las fuentes de este anticolonialismo pueden ser diversas y muy lejanas. Puede encontrar una buena fuerza en el Cristianismo, pues el Cristianismo predica desde sus comienzos una fraternidad universal. Otras fuentes proceden del liberalismo, cuando predica los principios igualitarios, *slogan* de la Revolución francesa, o las tradiciones anglosajonas. Muchas veces son fuentes de inspiración marxista. Para MARX la colonización representaba una fase y una expresión del capitalismo; y para LENÍN el imperialismo es el estadio supremo de ese capitalismo.

Si el *primer* Congreso de la Internacional Comunista parecía *diferir* la emancipación de las colonias y subordinarla a la de los proletariados occidentales, el *segundo* Congreso, en cambio, desilusionado por la lentitud de la revolución europea, incintaba ya a la insurrección a los pueblos coloniales.

Lenín fijaba cuidadosamente su postura ante el fenómeno colonial: «El partido comunista debe poner en primer plano... la distinción neta entre naciones oprimidas, explotadas y soberanas en contra de la mentira de las democracias burguesas, que disimulan la esclavitud colonial y financiera de la inmensa mayoría de los pueblos del globo con relación a una ínfima minoría de países colonialistas avanzados y opulentos».

En consecuencia, preconizando el apoyo de todos los movimientos de liberación nacional en las colonias, formulaba la táctica a seguir: Es menester que todos los partidos comunistas presten un apoyo directo a los movimientos revolucionarios de las naciones dependientes o lesionadas en sus derechos, y en las colonias. De ahí que nacionalistas y comunistas deban aliarse, pues la liberación de los pueblos colonizados ha de servir para el derrumbamiento del capitalismo. Stalin se reafirma en lo mismo en su estudio sobre el marxismo y la cuestión colonial: «La revolución de octubre inauguró una nueva época, la de las revoluciones coloniales en los pueblos oprimidos del mundo, en alianza con el proletariado y bajo la dirección del mismo» [27].

Estas consideraciones pueden explicarnos ya cuál ha sido el origen y cuál es la finalidad de este *moderno anticolonialismo*. Sin duda que el actual tiene una inspiración marcadamente *comunista*.

Le precedieron algunos escritores y literatos modernos. Guy de Maupassant atacaba así el régimen colonial: «Si yo fuera el Gobierno... ya sé muy bien lo que había de hacer. Metería en una maleta a todas nuestras colonias: Senegal, Gabón, Túnez, Guayana, Guadalupe, Conchinchina, Congo, Tonkín y todas las demás, e iría al encuentro de Bismark: Señor, ¿buscáis colonias? Aquí tenéis todo un *stock*, un montón, un surtido completo. Las hay de todas clases y de todos los coloridos: árabes, negros, indios, chinos, annamitas, etc. Por cada una de ellas solamente os pido un kilómetro de la Lorena. Si el Canciller aceptara, cierto que habría hecho un buen negocio.» [28].

Maupassant se afianzaba en el desprecio del colonizado y de la colonia. Andrés Gide, en su *Viaje al Congo*, desprecia más bien al colono blanco y pone de manifiesto las taras de toda la empresa colonial; y Wells llega a estigmatizar la *detestable noción de los pueblos sometidos*.

Las mismas críticas se podían notar en otros autores más alejados del socialismo. A veces domina una inconsciencia ingenua que mientras

---

[27] Sédillot René, *Histoire des Colonisations*, París, 1958, pp. 603-604.
[28] *Ibidem*, p. 604.

condena unas colonias, exalta la existencia de otras. Así Gabriel Hanotaux que en el frontispicio de una Historia de las Colonias francesas, exalta la independencia de las españolas en las que alaba los principios revolucionarios, sin caer en la cuenta que con esa misma actitud está condenando sus propias colonias: «Todas las Revoluciones de Francia —dice—, tienen como grito y contraseña la independencia de los pueblos. Nada podrá arrancar esta fórmula liberadora y organizadora del corazón obstinado de Francia». Podríamos objetarle que cómo va a ser valedera esa política liberadora para Polonia o Egipto, y no también para Argelia ó Indochina.

Otros discurren con más positivismo. Jacques Bainville considera que Europa es más importante que los países llamados ultramarinos. La Lorena es más segura que el Canadá, y Heligoland vale más que Zanzíbar; el peso de las colonias sobrecarga la política francesa; los verdaderos problemas están en otra parte. Francia se había formado un enorme imperio colonial sin necesidad de ello. Las naciones que como Francia tienen que defenderse contra un poderoso vecino... ¿habrán de conservar aún un inmenso dominio colonial?

De los países colonizadores pasa la onda a los países colonizados. El anticolonialismo va a pasar de la teoría a la acción, y comienzan las reivindicaciones nativas organizadas.

Primero en Asia Gandhi le presta su cara descarnada, oponiendo la cordura oriental a las insensateces del Occidente, y donde los militares japoneses habían demostrado la fragilidad de la hegemonía blanca. Al ascenso del asiatismo quiso responder Londres con un plan de asistencia económica, elaborado en Colombo para mejorar las condiciones de vida en los pueblos colonizados. Le respondería muy pronto Bandoung, donde 29 naciones reunidas afirmarían los derechos de los pueblos y preconizarían la lucha contra toda suerte de colonialismos.

De Asia pasaba al Africa. En Bandoung sólo figuraban representantes de Egipto, Libia, Sudán, Etiopía, Liberia y Costa de Oro. ¡Cuántos más hubieran estado representados hoy! Pero todos ellos, unos y otros están acordes en demostrar los «abusos» del colonialismo. Por otro lado, las potencias coloniales, en vez de unirse contra el peligro común, se debilitaban cada día más con sus internas hostilidades. No sólo Rusia, movilizando en provecho propio las ambiciones indígenas, buscaba el modo de quebrantar las potencias capitalistas; los mismos occidentales se mezclaban en intrigas internas que habían de abocar a una guerra final.

Españoles y franceses se recelaban en Marruecos; los ingleses rehusaban a los italianos la restitución de Libia, y en tiempos de Lawrence buscaban orientar al pan-arabismo contra Francia; después de una política comprometedora, se convence al fin Inglaterra que todos los Imperios son solidarios, y se alinea, aunque ya tardíamente, en la línea conservadora y colonizadora.

En cambio viene a sorprender a los europeos la nueva actitud norteamericana. Roosevelt actúa en Marruecos contra Francia mediante las ayudas que ofrece al Sultán. En Indonesia ayuda a los nativos contra Holanda, y las misma política sigue en Indochina y Suez. Apoya al Islam, y aprueba las resoluciones de Bandoung que muestran el camino del verdadero progreso. Europa se extraña de esta curiosa política norteamericana, en la que cree encontrar contradicciones manifiestas. ¿Cómo es posible que una potencia que ha confinado a sus indios en unas cuantas reducciones, que ha condenado a los negros a una segregación racial, que ha comprado Tejas a Méjico, que ha colonizado a Alaska y que mantiene su domonio en Hawai, Guam, Puerto Rico o Canadá, que ha rodeado al Mundo con su colonialismo económico..., cómo era posible que tomara posiciones contra Occidente? Podía responder que sus indios y sus negros habían adquirido *ciudadanía* americana, con los derechos anejos, al menos teóricamente, que de ella se derivan; que había concedido la libertad a algunas de sus posesiones externas como las Filipinas después de dejar asegurado su desarrollo propio; que Puerto Rico estaba dotado de instituciones autónomas asociándose voluntariamente a la vida de los Estados Unidos; que Hawai y Alaska habían optado de común acuerdo hacer dos Estados más de la Unión. Por eso Norteamérica, ampliamente liberal, podía justificar su política anticolonial en fuerza de las exigencias de su política internacional: necesitaba el apoyo de los pueblos recientemente emancipados o que estaban en vías inmediatas de emancipación, para asegurarse aliados contra Rusia, y obtener sus sufragios en la organización de las Naciones Unidas. Con esa misma política creía ayudar en definitiva a los mismos países occidentales, con más seguridad que siguiendo las pretensiones ya pasadas de moda de los países coloniales.

Así venían a mancomunarse anticolonialismos de tan diversas tendencias y de tan distintas aspiraciones: el de Lenín con los rusos, el de Gandhi con los asiáticos y el de Roosevelt con los americanos. Pero su verdadera fuerza no residía tanto en su dialéctica ni aun en sus medios materiales, cuanto en la creciente debilidad de todas las potencias occidentales [29].

Los resultados los hemos visto, y los seguimos viendo en esa oleada de independencias, justificadas unas, es verdad; pero *prematuras* otras, pues no están maduras aún para sobrellevar sus propias responsabilidades.

Tal es el carácter propio de este anticolonialismo actual. Evidentemente que ha de de alcanzar también el ámbito de las Misiones y de la Iglesia. Este punto es el que nos interesa a nosotros aquí. Nos urge saber las relaciones que con respecto a él, en el pasado y en el presente, han tenido y tienen esas misiones y esta Iglesia.

---

[29] *Ibidem*, pp. 607-608.

La Iglesia ante el anticolonialismo actual.

Sobre este tema tan actual y tan candente escribió un estudio sumamente interesante el conocido sociólogo francés P. A. de Soras, S. J., en *Cahiers d'Action Religieuse et social* [30]. En él aparece bien delimitada y definida la postura de la Iglesia a través de los siglos ante los dos fenómenos de *colonialismo pasado y anticolonialismo actual*. No haremos sino resumir brevemente sus reflexiones.

No puede dudarse que en nuestros tiempos reina un anticolonialismo feroz, concretamente contra las naciones colonizadoras. Un observador de los acontecimientos contemporáneos hacía estas reflexiones sobre los doce primeros años transcurridos de la postguerra desde 1945: «La Historia mundial, después de haber pasado en el siglo XVI primero, y luego en la segunda mitad del XIX, unas fases de colonialismo intenso, está pasando ahora por una crisis de anticolonialismo virulento. A los ojos del historiador futuro hay una gran probabilidad de que esta crisis anticolonialista aparezca como uno de los rasgos más característicos de nuestros tiempos» [31].

Esta misma apreciación la expresaba en 1948 Mons Montini, entonces Substituto en la Secretaría de Estado, con ocasión de la Semana Social de Lyon; en la carta que escribía a la citada Semana, por comisión del Papa, reconocía que este fenómeno del anticolonialismo había de ser tenido como uno de los fenómenos más revolucionarios de nuestros tiempos [32].

Los síntomas internacionales de ese anticolonialismo abundaban y abundan en el mundo político contemporáneo. Al impulso de ese movimiento han ido consiguiendo su plena independencia multitud de países antes coloniales. En Asia: Indonesia, Indochina, India y Pakistán, Vietnam, Laos, Cambodge, Malasia, Singapur, Ceilán; en Africa tenemos el caso, entre otros, de Marruecos y Túnez, antes Libia, y en nuestros días Argelia, en el Norte de Africa; y en el Africa de color: Ghana, Costa de Oro, Nigeria, Camerún, Togo... y en nuestros días el Congo ex-belga con sus días de luto y de sangre. En el Africa insular Madagascar, etc., etcétera. Es evidente que de un extremo al otro del mundo colonizado de la ante-guerra se están sucediendo en cascada cambios políticos que llevan todos ellos la etiqueta bien marcada de un anticolonialismo vencedor.

No hubiera tenido ese resultado si no hubiera encontrado apoyo en focos concretos que lo avivaban. Esos focos han sido y son estos cuatro principalmente: Diversas naciones de América, el anticolonialismo soviético, el Congreso de Bandoung, y la postura de la ONU.

---

[30] Soras A. de, S. J., *L'Eglise et l'Anticolonialisme,* en «Cahiers d'Action Religieuse et Sociale», 1957, n. 239, 17 Juillet, pp. 417-464.

[31] Ossar Pierre, *Les idées d'aujord'hui,* París, 1957, p. 1.

[32] Cfr. «Sémaines Sociales de France», XXXV Session. *Chronique Sociale de France,* Lyon, 1948, p. 5.

Para los Estados Unidos y para muchas Repúblicas de Centro y Sur América, que participan en cierta medida esta mentalidad norteamericana, este colonialismo de fines del XIX y principios del XX, impuesto por las grandes potencias europeas, es sencillamente censurable y censurado, en nombre de una mística democrática y de intereses económicos [33].

El segundo impacto viene de la Rusia Soviética que se apoya en ideales propios invadidos de marxismo. Rusia que por ideología propia debe luchar contra los imperialistas, no perdona tampoco ese imperialismo colonialista, ella que tiene como auténticas colonias a una buena parte del mundo. Entra de lleno en sus planes conforme a los consejos de LENÍN: ayudar a liberarse a los pueblos colonizados a fin de debilitar a los colonizadores, con miras a implantar en todos una democracia de inspiración y tipo comunista [34].

Otro factor anticolonialista por esencia es el bloque de naciones —29 en total— reunidas del 18 al 24 de abril de 1955 en Bandoung. Estaba representado un gran contingente del mundo asiático en esas 29 naciones —de ellas 5 africanas—, en nombre de mil cuatrocientos millones de habitantes. Aunque en desacuerdo sobre un determinado número de problemas, convenían todos ellos en un odio común al Colonialismo [35].

Finalmente, encuentra apoyo decidido en la ONU. Desde un principio se fundó un Comité sobre cuestiones de tutela, que quedó encargado, ya en San Francisco en 1945, de estudiar un proyecto de Carta Colonial, inspirado en las conclusiones de Yalta en febrero anterior; y como primer objetivo se fijaba desde el comienzo, la liberación rápida de una parte de los pueblos antes sometidos a mandatos de la Sociedad de las Naciones, y de los restantes sujetos aún a régimen de colonialismo. Una vez adoptada esta carta, en junio de 1945, no hizo sino ganar cada vez más puntos la tendencia anticolonialista de la ONU [36].

Ahora bien, este anticolonialismo moderno plantea un problema serio a la *conciencia cristiana* [37]. Podría resumirse en esta pregunta: ¿Hemos de admitir, o no, como católicos, esta ideología anticolonialista? Ello ha de tener también una repercusión práctica muy acentuada en el desarrollo de las Misiones. Problema actual y problema grave, y además

---

[33] Puede verse un enjuiciamiento de este anticolonialismo americano en LABOURET HENRI, *Colonisation, Colonialisme, Décolonisation*, París, 1952, pp. 14-15.

[34] Sobre este punto concreto véase DUCRUET J., *Marxisme et Révolution pour les pays sous-developpés*, en «Revue Action Populaire», 1956, Janvier, pp. 15-26.

[35] Sobre esta Conferencia de Bandoung, véase JOMIN H., *La Conference de Bandoung*, en «Revue Action Populaire", 1955, Juin, pp. 733-740.

[36] FLORY MAURICE, *La politique colonial de l'ONU*, en «Revue Action Populaire», 1957, Juin, pp. 679-691.

[37] Precisamente se agitó en la sección «Recherches et Débats» del Centro Católico de Intelectuales franceses en 1953. *Colonisation et Conscience Chrétienne*, en «Recherches et Débats», Cahier, n. 6, Décembre 1953, 218 pp., con estudios debidos a Mons. CHAPPOULIE, JOSEPH FOLLIET, MARCEL BRION, P. CONGAR, ROBERT DELAVIGNETTE, EDOUARD DUPERRAY, JEAN DELACOMMUNE, ANDRÉ DE PERETTI y GEORGES SUFFERT.

con grandes consecuencias prácticas. El católico podrá dar una respuesta justa conociendo la actitud de la Iglesia misma frente a este fenómeno del anticolonialismo moderno. Pero antes de examinar esta postura eclesiástica, conviene analizar la ideología misma anticolonialista.

La Ideología anticolonialista

Resulta difícil definir netamente el anticolonialismo, porque tampoco ha estado nunca bien definido el mismo colonialismo. El colonialismo está integrado por un número de factores distintos que no ha sido ni es fácil discriminar entre sí [38]. Christian Monheim definía la colonización, como la acción autoritaria de un pueblo sobre otro pueblo menos desarrollado, con la finalidad de apresurar su evolución material, moral y social en beneficio de la colectividad humana [39].

Consiguientemente, tampoco el término y concepto de anticolonialismo puede estar netamente precisado. No es una doctrina coherente con límites bien definidos ni estructuras bien precisadas [40].

Por tanto, antes de describirlo en su justeza adecuada habrá que esquematizar su ideología confusa, y tratar de componer los diversos elementos que, de hecho no coinciden entre sí en el pensamiento, y en el espíritu de un mismo individuo. Para ello hemos de someterlo, por así decirlo, a un triple proceso: 1) *jurídico*, 2) *histórico*, 3) *reivindicacionista*. *Jurídico* que afecta a la misma colonización, para saber si ha existido alguna vez ese *derecho; histórico* para ver cómo se ha desarrollado en la historia, y *de hecho*, esa misma colonización; y *reivindicacionista*, pues el anticolonialismo actual no sólo ataca el pasado, sino que quiere reformar también lo actual, llegando a *exigir* jurídicamente un proceso contrario de des-colonización. Analicémoslo por separado [41].

1) *Proceso jurídico contra la colonización.*

El anticolonialismo actual ataca ante todo el *derecho* mismo de la colonización, tal como ha sido invocado continuamente por las potencias coloniales para justificar su actuación colonizadora. Según ese anticolonialismo este *derecho* no ha existido jamás, como quieren probar atacando los fundamentos en que se apoya: doctrina eclesiástica del si-

---

[38] José Folliet, conocido estudioso de estos problemas, nos dice que el Colonialismo es un *pot-pourri* de ideas donde entra una mezcla de elementos tomados a diversas teorías que no presentan siempre unos lazos muy coherentes entre sí. Henri Labouret anota que la palabra Colonialismo es relativamente moderna en el uso corriente y que ha debido su éxito incontestable precisamente a su imprecisión misma. Cfr. «Recherches et Débats», n. 6, pp. 25-27 para Folliet; y Labouret en su obra *Colonisation, Colonialisme, Décolonisation*, p. 4.

[39] Monheim Christian, *Colonisation: Principes et réalisation*, Anvers, 1937, p. 15.

[40] Soras, *L'Eglise et l'Anticolonialisme*, l. c., p. 7.

[41] Seguimos en este análisis el desarrollo esquemático del P. Soras en el lugar citado, pp. 9-17.

glo XVI, y argumentos filosóficos y políticos del XIX, inventados —dicen ellos—, para asegurar ese pretendido derecho.

1) En cuanto a los fundamentos llamémoslos *eclesiásticos*, unos cuantos autores teólogos y moralistas del siglo XVI invocaban para justificar ese derecho, las *exigencias de la evangelización*. Ahí apoyaban el derecho de España para establecer su imperio político en el Nuevo Mundo. Pueden verse las diversas razones y argumentos, basados muy particularmente en los derechos del Papa sobre todo el mundo, como Vicario de Cristo, en autores como BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (quien por cierto fue un enemigo acérrimo, extralimitado ciertamente, de los abusos colonialistas cometidos por algunos), VITORIA y demás grandes teólogos y juristas de la época [42]. Los derechos inherentes a los Sumos Pontífices eran transmitidos por éstos a los Reyes, quienes quedaban directamente encargados del desarrollo concreto de esa evangelización. Es el origen, precisamente, del sistema conocido con el nombre de Vicariato Regio de Indias, tanto tiempo utilizado en España y Portugal.

Los anticolonialistas atacan la validez de este derecho, porque aun en el caso de las exigencias de la evangelización de los nuevos pueblos, sostienen que la fe auténtica exige una adhesión *libre*, y no forzada como pasaba muchas veces en el sistema de los Patronatos. De ahí que carezca de fundamento esta razón para sostener el derecho antiguo de colonización.

Algunos autores, como VITORIA, invocaban una nueva razón el *jus communicationis:* el derecho de comunicación, esto es, el derecho universal de circulación y transmigración, de libre comercio entre las naciones, de explotación de las riquezas naturales. Y como los nativos se oponían a la libre actuación de estos derechos, los españoles justamente pudieron exigirlos con las armas [43].

Los anticolonialistas retuercen el argumento, y sugieren las reacciones que hubieran tenido los tales teólogos en el caso inverso, de que los indios americanos hubieran pretendido establecer su dominio en España para defender ese mismo derecho de comunicación por parte de sus conciudadanos americanos. A primera vista se ve la debilidad e inconsistencia de estos argumentos de los anticolonialistas modernos.

2) Pasemos a otros argumentos de orden *filosófico;* pertenecen ya no al siglo XVI precisamente, sino al siglo XIX, como consecuencia de la gran expansión colonial de Inglaterra y Francia; de ahí que sus filósofos quisieran fundar a su vez su propio derecho de colonización. El anticolonialista moderno tampoco le concede un valor mayor que el que concedía a los anteriores teólogos.

Unos filósofos, apoyándose en teorías como las de GOBINEAU, WAG-

---

[42] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS aduce en su *Confesionario* nueve de estos argumentos o razones; pueden verse reproducidas en FOLLIET, *Droit de Colonisation*, pp. 31-32.

[43] Véase un comentario a estos argumentos de VITORIA en su *De Indis recenter Inventis*, en FOLLIET, l. c., pp. 65-68, y en DUCATILLON, *Théologie de la Colonisation*, en «Revue Action Populaire», 1955, Juillet, pp. 769-785.

NER, GUMPLOWIZ, CHAMBERLAIN, etc., fundaban ese derecho de colonización en la *superioridad de la raza blanca* europea, sobre las otras razas africanas y asiáticas. Estas teorías racistas dieron origen a una mentalidad colonialista, que analiza FOLLIET en su obra *Le Droit de Colonisation:* «Los indígenas colonizados aparecían a los ojos del blanco en un estado de inferioridad irremediable por razón de su misma raza y civilización» [44]. Ahora bien, responde el anticolonialista, esa superioridad racial del blanco sobre el hombre de color es *inadmisible*. No hay nada que la justifique: el blanco, el negro, o el amarillo, todos coinciden en su naturaleza de hombre. El color de la piel no interviene en este concepto.

Otros filósofos apelaban a la teoría de la *fuerza;* apoyándose en ideas de MAQUIAVELO, HEGEL, NIETSZCHE, etc., algunos pangermanistas, y algunos teóricos de la *Action Française* como GENTILE, fundamentaban el derecho de colonización pura y sencillamente en el derecho del más fuerte, que desde el punto de vista internacional sería el único valedero. De ahí que las naciones fuertes tengan el derecho de *domesticar* a las más débiles [45]. Pero para el anticolonialista la fuerza no puede crear el derecho, pues tomada en sí misma no es un *valor*, y sólo puede obtener ese valor cuando se pone al servicio de una causa justa.

Otros filósofos, en fin, apelaban al argumento del *interés nacional* de sus propios pueblos. Para ellos el criterio valedero no sería más que el interés exclusivo de su propio país; interés nacional que generalmente no era concebido más que en un sentido meramente material [46]. Por lo demás, estos valores habían entrado ya en juego en las colonizaciones anteriores al siglo XIX [47]. El anticolonialista actual rechaza también, como es natural, el valor de esta argumentación, como tachada de inmoralidad y de egoísmo, pues en ese caso sólo pesa el interés de la nación colonizadora, y para nada el de la nación colonizada. Por otra parte parece ignorar los verdaderos y grandes valores del hombre, que son los valores espirituales.

3) Y por fin queda el argumento *político*, utilizado sobre todo a partir de 1885, precisamente porque se veía la debilidad innata de los anteriores argumentos filosóficos. La nueva teoría política acudía al argumento de la *misión civilizadora* de la potencia colonialista. El derecho de colonizar nacía del deber que las potencias más florecientes tienen de *educar* a las menos desarrolladas. De ahí que las potencias colonizadoras llenaran un programa verdaderamente idealista, inspirando su empresa colonial en móviles de índole intelectual, espiritual y social con respecto a los pueblos colonizados. Pero el anticolonialista ataca

---

[44] FOLLIET, o. c., p. 226; en la misma obra analiza FOLLIET, pp. 127-145, el conjunto de las justificaciones racistas del derecho de colonización.

[45] FOLLIET, o. c., pp. 91-110.

[46] *Ibidem*, pp. 187-221.

[47] HARDY GEORGES, *Théories de la colonisation*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, p. 8.

nuevamente esta teoría política, denunciando en ella un *error*, un *gesto de fuerza* y una *hipocresía*.

Error porque esta manera de argumentar supone que la civilización occidental constituye la única forma de civilización verdadera, y que las otras no serían realmente civilización. Existe aquí, al pensar del anticolonialista, un prejuicio de superioridad cultural, que es tan arbitrario como el de la superioridad racial. No hay civilizaciones superiores, sino civilizaciones *diferentes*. Cada pueblo tiene la suya, que para él es la mejor. La civilización europea ha llegado a dominar antes el campo de la técnica y de la materia, pero al mismo tiempo ha sofocado el campo del espíritu, campo que se conserva más puro en las demás civilizaciones no europeas.

Un gesto *de fuerza*, pues la educación por la fuerza es tan absurda como la evangelización por la fuerza también. La verdadera educación no debe destruir, sino respetar las cualidades y virtualidades que encuentra en las diversas culturas.

Una *hipocresía*, porque esas razones de una tarea civilizadora y educadora, de hecho no venían sino a encubrir otros móviles más egoístas y rastreros. Con ellas intentaban las potencias colonizadoras tranquilizar sencillamente sus conciencias.

2) *Proceso histórico*

Es una nueva fase en este proceso que hace el anticolonialismo moderno al derecho de colonización. Ahora examina el resultado histórico de los hechos.

A su juicio la primera expansión colonial que se intentaba justificar en el siglo XVI por una exigencia de la evangelización, de hecho vino a resultar una traición monstruosa a los mismos valores cristianos. Bastaría leer la relación detallada del P. LAS CASAS con el recuento sin fin de rapiñas, asesinatos, castigos y torturas, mutilaciones y mil otras atrocidades a que se entregaron los españoles. Es lo que juzga el anticolonialista moderno, admitiendo sin más examen crítico todas esas manifiestas y absurdas exageraciones del famoso y batallador dominico, que vino a dar pie a la leyenda negra contra España. Hoy el historiador crítico piensa ya muy de otra manera.

En las colonizaciones del siglo XVIII no quedan las correspondientes naciones colonizadoras mejor paradas: la caza a los nativos, el tráfico de esclavos, la trata de negros, etc., que mancharon de ignominia las costas africanas de Guinea y del Congo hasta muy entrado incluso el siglo XIX.

En la segunda mitad del XIX y en el siglo XX, esos métodos de ignominia se cambian por otros manejados con guante blanco, pero no menos perniciosos para los nativos colonizados: métodos administrativos, métodos económicos, métodos represivos. Toda la organización en los intercambios era a base de una mayor utilidad de la metrópoli co-

lonizadora, o al menos de las Sociedades o grandes compañías metropolitanas. Arbitrariedades en el orden *económico*, y arbitrariedades en el orden *policiaco*.

Tales son, en su conjunto, los hechos aducidos por el anticolonialismo para formular este proceso a la historia colonial. Y de este doble proceso jurídico e histórico, surge naturalmente el proceso *reivindicacionista* que el anticolonialista esgrime hoy contra todo régimen colonial [48].

3) *Proceso reivindicacionista.*

Se hace por sí sólo una vez supuestos los procesos histórico y jurídico. El anticolonialista discurre así: pues las empresas coloniales no han tenido en el pasado ni tienen en el presente derecho alguno fundado, y además la historia demuestra que el hecho colonial ha sido y es un hecho monstruoso; síguese que las potencias que aún poseen territorios coloniales deben proceder necesariamente a un proceso de descolonización. Este deber de descolonización lleva a los siguientes efectos:

1) Los territorios que están aún bajo régimen colonial, deben llegar a su independencia; 2) esta independencia deberá ser inmediata; 3) debe ser además total; 4) sin condiciones; 5) sin sentimiento alguno de gratitud hacia las potencias colonizadoras; pues los territorios colonizados no hacen más que volver a tomar lo que injustamente les fue quitado, y además, en vista de los abusos y monstruosidades cometidas con ellos, no hay lugar posible a ese agradecimiento; por lo tanto 6) los organismos internacionales no tienen otro deber que cumplir, ni otra función que desempeñar más que urgir esta liberación inmediata, total y sin condiciones [49].

Actitud de la Iglesia ante este triple proceso

Hemos analizado la argumentación anticolonialista en su aspecto jurídico, histórico y reivindicacionista. Nos preguntamos, ¿cuál es la actitud de la Iglesia ante esta triple postura anticolonialista? Hemos de hacer notar ante todo que no existe documento ninguno *pontificio* de conjunto que aborde este problema, como existe por ejemplo, con relación al modernismo o al comunismo. En cuanto a las intervenciones de los *teólogos*, hemos de hacer notar también que después de las intervenciones de Las Casas, Vitoria, Suárez y algunos más del siglo XVI, no se había vuelto a tratar la cuestión colonial con alguna detención en los siglos posteriores. Este interés colonial data de poco más de treinta años a esta parte [50].

---

[48] Soras, l. c., pp. 14-16.

[49] Véase Flory Maurice, *La Politique coloniale de l'ONU*, en «Revue Action Populaire», 1957, Juin, pp. 679-691.

[50] Folliet, o. c., capítulo V, donde expone el tema de los teólogos y juristas modernos.

Los últimos Papas han promulgado algunos documentos pontificios relativos a las misiones que, al menos de refilón, tocan también el problema colonial [51]. Y en sus diversos mensajes a las naciones dan también doctrina para resolver adecuadamente este punto. Pero sobre todo ha sido en estos últimos tiempos, con ocasión de los recientes acontecimientos de Ultramar, cuando el Episcopado de los territorios coloniales —de Africa sobre todo—, ha hablado muy claramente sobre la actitud de la Iglesia ante el problema colonial [52]. Con toda esa documentación, y la anteriormente existente, ya puede llegarse a la elaboración de un cuerpo de doctrina, una postura bien determinada contra esa tendencia extrema anticolonialística actual. Veamos, pues, la doctrina de la Iglesia ante ese proceso entablado por el anticolonialismo al *derecho* de colonización y a su *historia*, y ante esas exigencias de *descolonización*. Dentro de esta doctrina de la Iglesia comprendemos, según queda especificado, las Encíclicas pontificias, los Mensajes de los Papas, las declaraciones de los Obispos y las opiniones comunes de los teólogos. Lo examina detenidamente, y resume en concretas proposiciones esa doctrina el P. A. DE SORAS en el estudio citado [53].

1) *Ante el proceso jurídico*

La postura de la Iglesia actual ante este primer punto, puede resumirse, a grandes trazos, en las proposiciones siguientes:

1) El mero enunciado del tema «Qué pensar del Derecho de Colonización», plantea dos problemas diferentes: a) si en un tiempo determinado del pasado *hubo* para determinados gobiernos un derecho de *establecerse* en territorios como colonias; y b) si en la actualidad *hay* ahora para las potencias actualmente coloniales un derecho a *seguir* permaneciendo en ellas como potencias soberanas.

2) Estos dos problemas, aunque se han confundido muchas veces, son realmente distintos. Los anticolonialistas sostienen que el sólo hecho de haber ocupado antaño un territorio determinado sin propio derecho, impone hoy la obligación inmediata de abandonar este territorio. La doctrina de la Iglesia no debe enunciarse así, pues cuando habla de soberanía política se refiere, efectivamente, a la doctrina general que puede extrañar a primera vista, pero que en el fondo es justificada, sobre los poderes establecidos y sobre las situaciones de hecho históricamente adquiridas. Esta doctrina fue claramente expuesta por LEÓN XIII

---

[51] Así, por ejemplo, la *Maximum Illud*, de BENEDICTO XV, AAS., 1919, p. 440 ss.; *Rerum Ecclesiae*, de Pío XI, AAS., 1922, p. 344 ss.; *Evangelii Praecones*, de Pío XII, AAS., 1951, p. 497 ss.; y *Fidei Donum*, del mismo Pontífice, AAS., 1957, p. 225 ss.

[52] Pueden citarse, entre otros, el Episcopado de Madagascar en diciembre de 1953; el de Tanganyka en julio del mismo año; el del Camerún en Pascua de 1955; el de Africa Occidental Francesa y de Togo en abril de 1955; el del Alto Volta en febrero de 1957; el de la Costa de Marfil en Pascua de 1957, etc.

[53] SORAS, l. c., pp. 20-46.

en su Encíclica «*Au milieu des sollicitudes*», del 16 de Febrero de 1892 [54]. Y se apoya en la razón de si ese poder establecido es capaz o no, de cumplir en adelante la función del Bien Común que será, en derecho, la justificación exclusiva de la autoridad que reivindica. Esta doctrina la sostienen hoy todos los teólogos católicos. Esta misma doctrina puede aplicarse también a los poderes coloniales establecidos.

3) El segundo de los problemas de si actualmente existe un derecho para que esas potencias *sigan* en sus colonias, no es más que el anverso de este otro: si esas mismas potencias tienen hoy la obligación o deber de la descolonización. La equivalencia de ambas cuestiones es evidente, porque si una nación colonial determinada no tiene derecho a permanecer, por el mismo hecho tiene obligación de partir; y viceversa, si tiene obligación de partir, es porque no tiene derecho de permanecer. Este es el problema actual que nos interesa: esa obligación de *descolonización* que imponen los anticolonialistas. Se pregunta si determinadas potencias han podido invocar en determinadas circunstancias un derecho verdadero de instalación en sus colonias.

4) Así planteada la cuestión, el problema de la colonización presenta actualmente un carácter de cierto *anacronismo*, pues aquellas circunstancias determinadas pasaron ya, y no parece que ninguna nación actual tenga la pretensión de establecer el régimen colonial antiguo en las nuevas colonias. Hemos de referirnos a los tiempos antiguos, y así puede establecerse la proposición quinta.

5) En determinadas circunstancias históricas del pasado existió, al menos teóricamente, el derecho de que pudieran establecer colonias las potencias occidentales. Esta afirmación la sostienen todos los teólogos católicos. De donde debe deducirse que según esta doctrina no puede sostenerse la contraria anticolonialística que niega simplemente este derecho, sosteniendo que ha sido más bien una ficción jurídica.

6) Pero hemos de afirmar por otra parte, y en esto consentimos con los anticolonialistas, que este derecho no ha podido ser fundado válidamente sobre las exigencias de la *evangelización* misionera de los pueblos paganos. Con todo, es cierto también que algunos teólogos católicos del siglo XVI, influenciados por la mentalidad de su época y por el parecer *personal* de algunos príncipes, o incluso Papas, sostuvieron que las empresas de los conquistadores quedaban justificadas, al menos en parte, y no en las modalidades de su ejecución, sino sólo en su principio, por estos fines de *evangelización*. Tal persuasión fue muy pronto rechazada, y no la puede admitir la doctrina católica contemporánea. No puede haber motivo religioso alguno válido para llevar a cabo una conquista colonial por la fuerza.

Ya el mismo VITORIA se lo había hecho saber a CARLOS V; y en nuestros tiempos, en las Encíclicas misionales de BENEDICTO XV, Pío XI y

---

[54] Cfr. ASS., t. 24, 1891-1892, pp. 519-529.

Pío XII, van de acuerdo los tres en que el *movimiento misionero* y la *expansión colonial* son —y hubieran debido serlo siempre— independientes entre sí según todo derecho. Es totalmente inadmisible el unir, de cualquier modo que sea, las violencias de una política de ocupación militar con el apostolado misionero, que debe, para ser auténtico, suscitar una fe completamente *libre*. Si existió algunas veces en el pasado, hoy hay que juzgarlo como un error lamentable.

7) Tampoco puede fundarse válidamente un poder colonial basado únicamente en la *fuerza*. La doctrina de la Iglesia ha rechazado siempre, que pueda crearse el derecho por la *fuerza*.

8) Dígase lo mismo del argumento sobre la *superioridad racial* de los blancos sobre los pueblos de color. A los ojos de la Iglesia todos los hombres, sea cual fuere el color de su piel, son iguales en la dignidad humana: todos han sido creados por Dios a su imagen y semejanza, y todos han nacido destinados al orden sobrenatural y redimidos por la misma Sangre Redentora después del pecado de origen, que es común también a toda la humanidad [55].

9) El título de una *misión civilizadora* no puede ser invocado tampoco para implantar un régimen colonial por la fuerza, pretendiendo imponer a los autóctonos una civilización occidental en lugar de la suya propia. En este punto la doctrina de la Iglesia sí va de acuerdo con los anticolonialistas, y eso por tres razones:

a) Porque el desarrollo cultural de un pueblo no debe hacerse por la introducción de una cultura *extranjera*, sino por el desenvolvimiento interior de los propios valores nativos. Y todas las civilizaciones poseen un determinado número de estos valores.

b) Porque la educación por la fuerza presenta unos caracteres absurdos comparables a los de la evangelización por la fuerza. En uno y otro caso ha de obtenerse una adhesión interior y libre a las verdades propuestas.

c) Porque si la civilización occidental ha tenido determinados rasgos de superioridad, lo ha debido a dos hechos históricos contingentes: el Cristianismo que la penetró íntimamente, y el plan material del desarrollo de la técnica, que concedió al occidental un dominio anterior sobre la tierra y la materia. Pero éstos son títulos de suyo *relativos* y *provisionales*, pues todas las demás civilizaciones pueden ser igualmente penetradas por el Cristianismo y llegar a poseer el dominio de estas técnicas materiales. Por lo demás, esa primitiva superioridad ha quedado largamente disminuída en estos últimos tiempos por una ola de materialismo [56].

10) Exceptuados algunos casos raros, como pueden ser la ocupación

---

[55] Véase la Encíclica *Summi Pontificatus*, de Pío XII, AAS., 1939, p. 413 ss.

[56] Soras, l. c., p. 26; Folliet, l. c., pp. 283-314; Guitton Jean, *Crise et valeur de la civilisation occidentale*, en «Sémaines Sociales de France», Lyon, 1948, pp. 53-75; y Delos, *Valeur des civilisations et apport chrétien*, ibid.

de territorios *nullius* [57], los únicos títulos jurídicos, teóricamente al menos, que pudieran alegar las potencias colonizadoras para establecer o instaurar un régimen colonial, debieron y deberán ser los exclusivamente derivados de la consideración de las exigencias del *bien común universal*. Esta doctrina puede tenerse hoy como comúnmente admitida por los teólogos católicos. Pero, entendámoslo bien, este bien común no puede ser en definitiva más que el bien de la comunidad humana, pues este bien común internacional es el que, en todo derecho, debe regular las relaciones internacionales, entre las cuales hay que incluir también estas relaciones de las colonias. Debe, pues, atender a la población colonizadora, a la población colonizada y a la comunidad de las naciones todas.

11) Por fin, al invocar este derecho de colonización, contraían las potencias colonizadoras unas obligaciones imperiosas con relación a la comunidad humana y a los pueblos colonizados. ¿Qué deberes u obligaciones son éstas? Ante todo que si una potencia determinada, y en circunstancias históricas determinadas también, llegó a establecer un régimen colonial por propia autoridad, en razón de no existir un alto organismo internacional; desde el momento en que éste comience a existir, deberá estar subordinada a él. Mientras tanto el pueblo colonizado lo será en régimen *provisional*. Desde el momento que exista ese alto organismo internacional, a él corresponderían esos determinados regímenes de protectorado o de tutela con respecto a los países retrasados, y todo ello en nombre de y para el bien común.

Tal es la doctrina de la Iglesia, recogida en estas once proposiciones sobre el *derecho* de colonización. Ahora podemos dar un paso más y plantear la cuestión *histórica* de si las pasadas colonizaciones se han ajustado a esta teoría doctrinal; o lo que es lo mismo, cómo enfoca la Iglesia el hecho colonial a la luz de la Historia; porque esto es precisamente el segundo punto que atacan los anticolonialistas.

2) *Ante el proceso histórico.*

El juicio global de la Iglesia sobre el proceso anticolonialista de la historia colonial se compone de mil apreciaciones esparcidas en los últimos documentos del Papado, en las declaraciones recientes de diversos Episcopados en territorios coloniales, y en la doctrina expuesta en estos últimos tiempos por especialistas que se tienen por justamente católicos. ¿Cuáles son, en todo este conjunto las apreciaciones fundamentales? Pueden resumirse en las siguientes [58]:

1) Las acusaciones o reproches violentos del anticolonialismo no alcanzan, al menos siempre, la claridad de la inteligencia. Esta apreciación no se encontrará así, explícitamente formulada, en los do-

[57] Podría ser el caso de territorios habitados por tribus totalmente nómadas, o también territorios complementamente desérticos.

[58] SORAS, l. c., pp. 31-34.

cumentos oficiales de la Iglesia, pero es muy cierto que cuando habla por boca de sus teólogos o historiadores no puede aprobar las acusaciones tan severas del anticolonialismo contra las potencias colonizadoras. Es verdad que la Iglesia es la primera en reconocer y deplorar los abusos que se han dado y se dan en la historia colonial, y que son abusos *objetivos* innegables; pero se inclina también a la indulgencia cuando se trata de juzgar la culpabilidad subjetiva y formal de las potencias coloniales. El anticolonialismo quiere ver en esta moderación de la Iglesia una complacencia política. Es más bien caridad de comprensión o inteligencia. De hecho hay que admitir un progreso en la apreciación exacta del derecho de colonización, con sus títulos jurídicos reales, sus límites y las obligaciones que imponía su ejercicio. Pero ese progreso es de ahora, de nuestros tiempos, y no sería justo condenar en nombre de clarividencias sólo conseguidas *hoy*, modos de actuar que se desarrollaron *ayer*. Esto es, condenar a la luz del siglo xx actuaciones que se veían a otra luz en el siglo xvi. De ahí que la Iglesia, guiada por este espíritu, no quiera admitir esas acusaciones apasionadas de ciertos espíritus extremistas.

2) Esos reproches del anticolonialismo contemporáneo tampoco se ven libres, al menos siempre, de cierto *fariseísmo*. Pues algunos de esos pueblos colonizados que acusan a los colonizadores de un nacionalismo exagerado, cuando han llegado a conseguir la independencia vienen a adolecer del mismo nacionalismo extremista de que acusaban a los demás. La Iglesia no puede aprobar esas explosiones irrazonables del nacionalismo indígena, ni sus odios y violencias raciales. Y esta indignación sube de punto cuando esas requisitorias vienen de parte de Rusia, que está estrangulando, como es muy sabido, los pueblos satélites del Este de Europa, y no sabemos la política que sigue en esa extensa Siberia y demás regiones asiáticas, que pueden ser consideradas como verdaderas colonias.

3) Con estos presupuestos previos, la Iglesia reconoce que muchas de esas acusaciones que formula el anticolonialismo contra la historia colonial tienen ciertamente su fundamento. Ella es la primera, como hemos dicho, en reconocerlo y condenarlo; lo hizo en el pasado y lo hace en la hora presente. Y es más, con el ejemplo heroico de sus mejores —por ejemplo un San Pedro Claver con los negros importados de Africa— daba a entender cómo había de llevarse una colonización verdadera.

4) Pero en fin de cuentas, por muy fundadas que sean esas recriminaciones que se hacen a la historia colonial, la Iglesia no cree que se pueda sostener, como lo hace el colonialismo apasionado, que el balance final sea puramente *negativo* [59]. En la *Fidei Donum* recordaba Pío XII que los pueblos de color africanos habían de agradecer a Europa

---

[59] Cfr. Montagne Robert, *Bilan de l'oeuvre européenne au-delà des mers*, en «Sémaine Sociale de Lyon», 1948, pp. 35-52.

el mérito de sus adelantos; y añadía que sin esa influencia de Europa, los pueblos negros de Africa podrían ser arrastrados por un nacionalismo ciego hasta verse envueltos en el caos y en la esclavitud. Esas previsiones del Papa se han cumplido para desgracia de todos. Algunos pueblos africanos han repudiado *desagradecidamente* la tutela europea y se han visto anegados en ese caos y en esa esclavitud de que hablaba Pío XII. Ejemplo de ello últimamente el Congo.

3) *Ante el proceso reivindicacionista.*

Con estas consideraciones previas ya podemos indagar cuál es la actitud de la Iglesia ante las actuales reivindicaciones anticolonialistas. Podremos hallarla en los Mensajes y Encíclicas Pontificias y en las declaraciones del Episcopado de ultramar, y encontraremos que es mucha la distancia que media entre esta doctrina de la Iglesia y esas reivindicaciones extremistas. En esa doctrina y en esas exhortaciones, la Iglesia da consejos muy atinados al mundo todo en general; muy particularmente a los pueblos aún en régimen colonial, sobre todo africanos; a las potencias coloniales que aún existen hoy; y por fin al organismo internacional de las Naciones Unidas

a) *Al mundo en general.*

A todo el mundo en general le exhorta a que en las operaciones de descolonización no pierda nunca de vista el bien común universal. Es una idea en que ha insistido particularmente Pío XII, como lo había hecho anteriormente León XIII; y en la misma insiste el Episcopado de ultramar. Este bien común y general de la comunidad de las naciones es en el que se debe inspirar toda la política contemporánea. Porque el bien común internacional puede muy bien ir de acuerdo con el bien común nacional. No debe existir divorcio entre ellos. De ahí que se deba aplicar con toda cautela la fórmula de que todos los pueblos tienen el derecho de disponer de sí mismos. Es muy posible, y a veces cierto, que algunos pueblos determinados no han llegado aún al *momento* de ejercer ese derecho. Hay que tener en cuenta siempre, según la doctrina de los juristas y filósofos católicos, las exigencias del bien común *nacional* e *internacional*. Cuando un pueblo determinado pueda llenar estas exigencias, entonces ya podrá hacer uso pleno de ese derecho. Pero no lo podrá mientras no pueda ser capaz de llenar y cumplir esas exigencias.

b) *A los pueblos colonizados.*

A los pueblos colonizados aún, la doctrina de la Iglesia les da muy sabios consejos:

1) Esos pueblos colonizados tienen, por de pronto, pleno derecho de aspirar a su independencia. En este punto están de acuerdo todas las

declaraciones episcopales de ultramar; así los Obispos de Madagascar, en diciembre de 1953; los de Africa Occidental Francesa y Togo, en abril de 1955; los de Tanganyka, en julio de 1953; y los de la Costa de Marfil, en Pascua de 1957.

2) Pero esa aspiración debe ir fundada en el bien común, y sólo él es el que debe regular el deseo de esa emancipación.

Este punto concreto lo desarrollaron convenientemente los Obispos del Camerún en su declaración común de Pascua de 1955.

3) Por consiguiente esa evolución a la independencia a que los pueblos colonizados aspiran, deberá ir haciéndose progresivamente; de otro modo resultaría demasiado precipitada y prematura, con las consecuencias lamentables subsiguientes. Los ejemplos, por desgracia, son bien recientes. En este sentido coinciden todos los documentos episcopales de la Iglesia africana: sin precisar naturalmente las diversas etapas de esa evolución, insisten en la necesidad de observar una determinada gradación en sus transformaciones políticas.

4) En sus reivindicaciones de independencia deben los pueblos colonizados respetar la justicia y la verdad, y demostrar un determinado *agradecimiento* a las potencias colonizadoras de Europa. Es una idea que resalta en el documento episcopal del Camerún (Pascua de 1955), que recomienda verdad, justicia, prudencia y caridad; en el Mensaje de Pío XII, de las Navidades de 1955, y en la *Fidei Donum*, donde aconseja a los pueblos africanos que reconozcan a Europa el mérito de su desarrollo propio.

5) Esta preocupación de objetividad en sus juicios deben tenerla los pueblos colonizados no sólo respecto a las potencias europeas, sino también respecto a la misma Iglesia. Porque muchas veces descuidan este segundo deber, envenenados por los *slogans* del ateísmo comunista. Insisten en ello todos los documentos episcopales colectivos de la Jerarquía africana. Por ejemplo, el del Episcopado del Camerún se expresa así:

«Desde hace algún tiempo venimos apenándonos con grande dolor al observar las calumnias que se lanzan por todas partes contra la Iglesia Católica y sus representantes en el Camerún. Se oye decir por ahí: "no hay que creer a los misioneros, son tan blancos como los demás, que no buscan más que sus propios intereses con detrimento de los negros. Han robado terrenos a los negros, han impedido la evolución del Camerún, son aliados de los anticolonialistas". Sabemos que la mayor parte de nuestros cristianos no creen en estas calumnias, pero pensamos que ha llegado la hora de adoctrinar a nuestros fieles acerca de graves problemas. Todas esas calumnias tienen una finalidad: separar a los cristianos de sus sacerdotes, de su Iglesia, de su Religión, y algún día también de su Dios. Se comienza atacando a los sacerdotes diciendo que ya no representan a la Iglesia; luego se ataca a la Iglesia diciendo que no predica el Evangelio; después se ataca al Evangelio y a Cristo, negando su divinidad. Y cuando ya no queda en el corazón y en la

inteligencia de los hombres más que una vaga idea de Dios, entonces ya es muy fácil convertirse en materialistas» [60].

Los Obispos de Togo y del Africa Occidental Francesa recordaban por su parte que si la Iglesia buscara, como afirmaban los marxistas, el sostener el colonialismo, traicionaría a su propia esencia y al misterio de su catolicidad. Porque la Iglesia es ante todo *universal;* lo que busca ante todo es el bien común de todos los hombres, y el bien de cada uno de ellos en el seno de esa reunión. Por naturaleza esta Iglesia y esta obra son una y otra *supranacionales.* Por razón de esa universalidad que transciende toda frontera, puede llevar fielmente su mensaje a los hombres concretos de cada país y de cada época adaptándose a ellos tal como son, sin dejar por eso de unirlos a Dios y con el resto del mundo. La Iglesia es el lugar de los encuentros [61].

Por lo demás, los hechos corresponden a las razones. Su solicitud por la formación del clero nativo testimonian este deseo de la Iglesia de que el mundo africano pueda cargar progresivamente con la responsabilidad de sus propios asuntos.

6) Los pueblos colonizados, en su voluntad de emancipación, deben defenderse contra las infiltraciones del marxismo. A ello aludió Pío XII en la *Fidei Donum:* «No ignoramos la siembra de gérmenes de sedición que llevan a cabo en muchas regiones de Africa los secuaces del "materialismo" ateo, atizando las pasiones de los ciudadanos, fomentando la mutua rivalidad de las diversas naciones, y aprovechando aviesamente ciertas situaciones de miseria para seducir las mentes con vanas promesas de felicidad y agitar los ánimos para la revolución. En nuestra solicitud porque los pueblos de Africa logren una auténtica y creciente prosperidad humana y cristiana, queremos que tomen como dirigidas a ellos las graves advertencias que en otras ocasiones solemnes hemos dirigido sobre este punto a los católicos en general, y nos es grato expresar Nuestra paternal felicitación a los Prelados de la Iglesia, que con decisión e insistencia han puesto en guardia a sus fieles contra los peligros de los falsos pastores» [62].

Con esta felicitación quedan como canonizadas las exhortaciones que en este sentido había dirigido a sus fieles una buena parte del Episcopado africano.

7) Es necesario que el Laicado nativo, espiritualmente formado, y con una competencia técnica verdadera tenga la voluntad de asumir sus responsabilidades en todos los sectores de la acción temporal (política, social, sindical, administrativa y familiar), que la emancipación irá poniendo progresivamente en manos de los autóctonos. A ello aludían los Obispos de la Costa de Marfil en marzo de 1957.

---

[60] Cfr. «La Documentation Catholique», 1955, 1 de mayo, col. 546; en la misma revista pueden verse los otros documentos episcopales que venimos utilizando, publicados en los respectivos años

[61] «Documentation Catholique», 1955, 22 de mayo

[62] *Fidei Donum,* AAS., 1957, p. 230.

8) Finalmente, una vez conseguida la independencia, deben guardarse los pueblos colonizados contra los excesos nacionalistas que pudieran a veces legítimamente reprochar a las potencias coloniales. Deberán ingresar en el Concierto de la Comunidad Internacional, y no dejarse llevar a su vez de los excesos de un nacionalismo exagerado.

c) *A las potencias coloniales*

Este conjunto de exhortaciones y avisos a los pueblos colonizados tiene su contrapartida en otro conjunto de avisos y exhortaciones a las potencias coloniales.

1) Las potencias coloniales no deben negarse a una emancipación progresiva de sus Colonias, como lo reclama el Bien Común. Lo enseña expresamente Pío XII en su Mensaje navideño de 1955 y luego en la *Fidei Donum:* «Que no se rehuse una libertad justa y progresiva a los pueblos colonizados, y que no se pongan obstáculos a ella» [63].

2) Las naciones europeas no deben abusar hipócritamente del argumento de un *progreso necesario* para retardar indefinidamente las emancipaciones que requiera el Bien Común.

d) *A las Naciones Unidas*

También a la organización Internacional de las Naciones Unidas se le dan algunos consejos en este tema tan candente y actual de la progresiva descolonización de los pueblos:

1) La ONU tiene la responsabilidad de vigilar para que el trabajo de descolonización querido por el tiempo actual, se lleve a cabo siguiendo las normas del bien común. Va implícito este Consejo en la aprobación que Pío XII dio en diversas y solemnes ocasiones a la Carta de San Francisco el año 1945 [64]. En esa Carta, en su capítulo XI, aceptan las Naciones signatarias la sagrada Misión de asegurar el progreso político de los pueblos no independientes, de desarrollar su capacidad administrativa propia y de comunicar mientras tanto a la Secretaría de la Organización General, las reseñas correspondientes.

2) Sin embargo la ONU debe vigilar, a pesar de las presiones provenientes de circunstancias del momento, para que no se quebranten las acertadas normas incluídas en la misma Carta, y de no llevar de hecho, con el pretexto de una independencia inmediata y sin condiciones, a estos territorios colonizados, a una regresión grave. Por desgracia, ha seguido más bien una política demasiado avanzada, constreñida a ello por las instantes presiones del bloque asiático-africano, transformando aquella *emancipación progresiva* de que hablaba la Carta, en una emancipación *inmediata, sin condiciones y total* [65].

---

[63] *Ibidem,* AAS., 1957, p. 229.

[64] Pueden verse sus Mensajes navideños de 1944 y 1946.

[65] Véase Flory Maurice, *La Politique coloniale de l'ONU,* en «Rev. Action Pop.», 1957, Juin, pp. 679-691.

Es, pues, una prisa excesiva que puede ser perjudicial para las mismas poblaciones prematuramente emancipadas. Diversos acontecimientos políticos de última hora han venido a confirmar estas previsiones. Expresamente aludía a ello en la *Fidei Donum* Pío XII: «No debe perderse de vista que los acontecimientos internacionales, cuyos reflejos se dejan sentir tantísimas veces en la vida interna de cada uno de los pueblos, no permiten siempre a los gobernantes más inteligentes conducir a sus ciudadanos a aquellos grados de civilización postulados por la común prosperidad de los pueblos [66].

Por todo lo dicho queda patente cuál es la juiciosa postura de la Iglesia Católica en su conjunto doctrinal, ante los avanzados postulados del contemporáneo anticolonialismo [67].

---

[66] *Fidei Donum*, AAS., 1957, p. 229.

[67] Sobre este movimiento anticolonialista no existe una obra de conjunto que lo exponga detenidamente, pero sus elementos pueden hallarse esparcidos en diversas publicaciones, francesas sobre todo, de entre las que escogemos algunas.

Augagneur, *Erreurs et brutalités coloniales*, Aubier, 1927.

Baumel J., *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco Vitoria*, Montpellier, 1936.

Bedel M., *Tropiques noirs, Notes de voyage*, Hachette, 1950.

Blet, *La colonisation française*, 3 vols., Arthaud, 1946-1950.

Fanon Frantz, *Peau noire et masques blancs*, Le Seuil, 1952.

Hardy Georges, *Histoire de la Colonisation*, Larousse, 1928.

Hardy Georges, *La politique coloniale et le partage de la terre au XIX siècle et au XX siècle*, Albin Michel, 1937.

Labuoret Henri, *Colonisation, Colonialisme et Décolonisation*, Larousse, 1952.

Michel R. P., *Le devoir de la décolonisation*. Suppl. de «Tam-Tam», 1954, Avril.

Manoni O., *Psychologie de la Colonisation*, Le Seuil, 1950.

Para las acusaciones anticolonialistas baste recorrer las Actas de las Sesiones de la ONU, en los discursos de los respectivos miembros del grupo afro-asiático. Por la parte de la actitud de la Iglesia ante esta postura anticolonialística, un resumen magníficamente llevado, y que hemos seguido nosotros en esta exposición resumida, es el del P. A. Sorás, *L'Eglise et l'Anticolonialisme*, en «Cahiers d'Action Religieuse et Social», 1957, n. 239, julio, pp. 417-464. Además:

Altozano H., *La crisis de la Colonización*, en «Nuestro Tiempo», 1954, n. 1, pp. 3-17.

Achille Louis, *Rapports humains en pays d'Outre-Mer*, en «Semaines Sociales de France», Lyon, 1948, pp. 210-232.

Brière de la, *Principe des nationalités*, en «Revue Philosoph.», 1925, marzo-abril-mayo-junio.

Chappoulie Mons., *L'Eglise et la fraternité del peuples d'Outre-Mer*, en «La Documentation Catholique», 1955, 30 Octobre.

Chappoulie Mons., *L'Eglise Missionnaire et les Nationalismes autochtones*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 48-56.

Charles Pierre, S. J., *Colonisation*, en «Revue Aucam», 1936, n. 3, pp. 97-110.

Charles P., S. J., *Nature et valeur des races*, en Sémaines Sociales de France», Lyon, 1948, pp. 171-185.

Cereceda Raúl, *De la Colonización a la Descolonización*, en «Mensaje» (Chile), 1959, pp. 115-122.

Collin R. P., *Catholicisme et Colonisation*, en «Bulletin Catholique International», 1927, marzo.

Nos nos queda ahora sino pasar de esta actitud de la Iglesia en general, a la actitud propiamente seguida, o malévolamente achacada, a las Misiones mismas. Veamos, pues, la actitud de los Misioneros ante los primeros fenómenos *pasados* y *presentes* del régimen colonial.

¿Han sido los misioneros agentes europeos? Acusaciones malévolas.

Es una acusación que se ha lanzado a veces, inconsideradamente, contra algunos misioneros, sobre todo franceses. Es posible, muy posible, que haya habido alguno, o algunos misioneros, que hayan obrado así. En ese proceder no pueden ser aprobados, evidentemente; pero tampoco hay derecho a lanzar una acusación de un misionero *particular*, sobre una clase entera de misioneros. De ello hemos hablado amplia-

---

Delos, O. P., *Valeur des Civilisations et apport chrétien*, en «Sémaines Soc. de France», Lyon, 1948, pp. 187-210.

Dresch Jean, *Declin du Colonialisme*, en «La Pensée», 1945, n. 4, pp. 95-100.

Ducantillon J. V., *Théologie de la Colonisation*, en «Revue d'Action Populaire», 1955, Juillet, pp. 769-785.

Durieux A., *Droit et Colonisation*, en «Carnets de l'Aucam», 1928, pp. 385-390.

Eboue M., *Politique indigène et Missions*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 38-42.

Folliet J., *De la Colonisation à la communauté humaine*, en «Sémaines Soc. de France», Lyon, 1948, pp. 149-170.

Folliet J., *Le Droit de la Colonisation*, París, 1930.

Folliet J., *Pensée Catholique et Colonisation*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 3-7.

Garrigou-Lagrange, *Doctrines Coloniales*, París, Spes.

Gheddo Piero, *Tramonto del Colonialismo*, en «Clero e Missioni», 1955, pp. 177-181.

Gil Cremades Juan José, *Desconolización y Cristianismo*, en «Nuestro Tiempo», 1959, pp. 515-532.

Hardaparmaka P., *Conscience nationale et Catholicisme*, en «Eglise Vivante», 1949, pp. 52-61.

Hardy Georges, *Théories de la Colonisation et principes chrétiens*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 8-23.

Jadot J. M., *Défense de la Colonisation*, en «Revue de l'Aucam», 1933, pp. 142-148.

Jedin Hubert, *Weltmission und Kolonialismus*, en «Saeculum», 1958, pp. 393-402.

Memmi Albert, *Sociologie des rapports entre Colonisateurs et Colonisés*, en «Cahiers Internat. de Sociologie», 1957, n. 23, pp. 85-96.

Menasce, O. P., *Nationalism in Missionary Countries*, en «Worldmission», 1954, pp. 267-278.

Mosmans G., *L'Eglise face au Colonialisme*, en «Revue Nouvelle», 1958, pp. 561-584.

Mosmans Guy, *Conception Chrétienne de la Colonisation*, en «Grands Lacs», 1951, n. 3, pp. 34-38; 1952, n. 6, pp. 34-40.

Müller R. P., *Principes chrétiens et Colonisation*, en «Cité Chrétienne», Bruxelles.

Mus Paul, *Le Colonialisme devant les Faits*, en «Cahiers Intern. de Sociologie», 1954, n. 17, pp. 3-16.

Nimal H., *Le Droit de Colonisation*, en «Revue de l'Aucam», 1935, pp. 2-13 y 44-59.

Perbal Albert, *Il Nazionalismo nei Paesi di Missione*, en «Clero e Missioni», 1950, n. 4, pp. 41-47.

mente en *Adaptación Misionera* [68]. Y eso aun admitiendo la frase famosa atribuída a algunos dirigentes franceses cuando trataban de defender las misiones francesas porque, «en realidad nuestros misioneros no han pasado por territorio ninguno sin plantar junto con la fe, el amor a Francia» [69].

Sobre este tema del nacionalismo francés, el más acusado, escribió un libro en defensa en general, aunque reconociendo algunos fallos en particular, el P. Alberto Perbal, OMI, *Los Misioneros franceses y el Nacionalismo*, libro denso en el que defiende la actitud de algunos misioneros franceses, especialmente acusados de marcado nacionalismo en su apostolado misionero [70].

La postura exacta que en este problema ha de tener todo misionero —escribíamos en *Adaptación Misionera* [71]— la puntualiza muy bien el Cardenal Costantini. La Iglesia quiere que los misioneros estén libres de las tentaciones y de las intemperancias del Nacionalismo; no admite que las Misiones sean disfrutadas por los países extranjeros para sus ventajas políticas; pero tampoco exige que los misioneros renuncien a su nacionalidad. Ha de tener cuidado de que el ciudadano no se sobreponga al misionero. Jamás se cansó de reclamar para las Misiones esta divina libertad, contra las desviaciones de algún misionero dema-

---

Soras A. de, *La position de l'Eglise et l'aspiration des peuples de couleur*, en «Documentation Catholique», 1957, n. 1259, pp. 1127-1131.

Silva Rero, *As Missões catolicas perante os problemas do anticolonialismo e do Nacionalismo*, en «Boletim Geral do Ultramar», 1955, noviembre, pp. 283-314.

Weydert J., *A propos du Droit de colonisation*, en «Revue Action Populaire», 1955, novembre, pp. 1031-1042.

Colonisation and the Christian Conscience, en "Mission Bulletin», 1956, n. 2, pp. 87-90.

Colonialisme Le, en «L'Ami du Clergé», 1956, n. 1.

Colonisation et Conscience Chrétienne, en «Recherches et Débats», n. 6.

Chrétiens et Colonisation, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, 3-56.

L'Eglise et le Colonialisme, en «Actualité Religieuse dans le Monde», 1955, n. 1 de febrero.

Peuples d'Outre-Mer et civilisation occidentale, en «Sémaines Sociales de France», Lyon, 1948.

Por fin las Encíclicas de Pío XI y Pío XII antes citadas, y los diversos documentos episcopales citados también.

Sobre la actitud de la Iglesia con respecto a la colonización del siglo XVI, véase Folliet, *Le Droit de Colonisation*, donde estudia los casos de Las Casas, Vitoria y Suárez. Sobre este mismo punto daremos amplia bibliografía más adelante, cuando tratemos de la colonización española y el Patronato Regio. En «Recherches et Débats», antes citado, se estudia también la política de los Papas del Renacimiento, pp. 137-156.

[68] Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, pp. 110-135.

[69] Perbal A. en su obra *Les Missionnaires français et le Nationalisme*, París, 1939, 267 pp., p. 47.

[70] Ibidem, *Les Missionnaires français et le Nationalisme*, París, 1939. Librairie de l'Arc. Véase también su artículo *Il Nazionalismo nei Paesi di Missione*, en «Clero e Missioni», 1950, n. 4, pp. 41-47.

[71] Santos A., *Adaptación Misionera*, p. 112.

siado nacionalista, o contra el acaparamiento que intentaron algunos Gobiernos en provecho de sus miras políticas. Benedicto XV definió como *pestis teterrima* este nacionalismo misionero; y Pío XI, cuando en 1926 la revolución china se levantó también contra las Misiones Católicas, acusándolas de ser instrumento de agresión política y cultural en manos de las potencias europeas, escribió una magnífica Carta Apostólica a los dirigentes misioneros de China. La Iglesia no ha tolerado jamás que sirvieran de instrumento político a potencias terrenas [72].

Los principios están claros. Pero bajando un poco al terreno práctico hemos de disipar un grande y difundido equívoco. Se ha publicado frecuentemente en la Prensa laica la acusación de que los misioneros son unos preciosos propagadores de la idea y de la influencia *nacional* del propio país. Aun algunos anticlericales aprecian a los misioneros, no por su obra de evangelización, sino porque pueden abrir en países lejanos el camino a la influencia política y al comercio del propio país. Yace aquí un grosero equívoco que conviene disipar.

El Misionero que lleva al Extranjero su propio nacionalismo, lejos de hacer un beneficio positivo, mancha y esteriliza la propia propaganda tanto religiosa como política. Los pueblos miran con sospecha, y más en estos tiempos de agudizado anticolonialismo, todo lo que pueda atacar su patrimonio político y nacional; y si se dan cuenta de que un misionero tiene otros fines *distintos*, además del religioso, lo desprecian y, si pueden, lo expulsan.

En cambio, el buen misionero que se ocupa sólo de la propaganda evangélica, se hace amar de los indígenas, y no suscita sospechas políticas. Y esa es además la mejor propaganda de su propia tierra, la que no se busca, la que no se impone con manifestaciones de patriotismo extranjero, y que procede en cambio, necesariamente, de las obras mismas que lleva a cabo el misionero. Como en cierta ocasión le decía un conocido hombre político a Mons. Costantini que le citaba algunos ejemplos de estos ilustres misioneros: «Lo comprendo, le decía, la propaganda buena es aquella que no se hace» [73].

Hemos de confesar que estas acusaciones han podido encontrar un fundamento para muchos anticolonialistas nativos y europeos, en el hecho de que en los últimos siglos era corriente que los misioneros trabajaran normalmente en sus respectivas colonias. La actividad misional de algunas naciones se ejercía, aunque no exclusivamente, pero sí de un modo especial, en sus *protectorados* o *colonias*. Francia en Indochina, Africa francesa o Madagascar; Bélgica en su Congo Belga; Holanda en Indonesia; y antes Portugal y España en sus colonias de Ultramar.

Y es fuerza que al trabajar en sus propias colonias, no pudieran deshacerse del todo del patriotismo o nacionalismo. Quizás por eso sufra-

---

[72] *Ibidem*, pp. 112-113.
[73] *Ibidem*, p. 114.

mos hoy las consecuencias, hoy que el mundo nada quiere saber ya de colonialismos, ni de regiones protegidas; sino que lucha por una independencia civil y total. El fenómeno que achacaron a España con sus posesiones de América y Filipinas, y a Portugal con sus colonias del Extremo Oriente y de Africa, vino a repetirse después con las demás naciones anglosajonas y latinas.

En este campo nunca han faltado agentes malévolos que difunden calumnias impresionantes, oreando que los misioneros no son más que las vanguardias de las tropas extranjeras, y sus seguidores unos traidores a la nación. Esta fue, ni más ni menos, la primera llamarada que encendió a fines del siglo XVI la persecución de la Iglesia en el Japón; y en nuestros mismos tiempos otras persecuciones alentadas por extremistas nacionalismos modernos.

Orientaciones Pontificias

A combatir esta dificultad han venido orientaciones muy acertadas y precisas de los últimos Pontífices con el fin de establecer una distinción clara y neta entre la Religión y la nacionalidad de quien la predica. De ahí que desde hace años se fueran enviando a determinadas naciones, como China, misioneros de las nacionalidades más diversas. Pío XII insistía en la *Evangelii Praecones* en esta diversidad de misioneros que trabajen juntos con caritativa y ecuménica colaboración en la predicación del Evangelio. Benedicto XV ponía en guardia también contra esta dificultad: «Considerad como dichas a cada uno de vosotros aquellas palabras del Señor: *olvídate de tu pueblo y de la casa de tus padres* [74]; recordad que debéis propagar el reino de Cristo, no el de los hombres; que debéis allegar nuevos ciudadanos no a la patria de este mundo, sino a la del cielo. Qué desgracia sería el ver a Misioneros que olvidan hasta tal punto su propia dignidad, que piensan más en su patria terrestre que en la del cielo, y muestran un celo indiscreto por acrecentar la potencia de su país y por extender sobre todas las cosas su gloria» [75].

Si el indígena llega a sospechar miras terrenas en el Misionero, instintivamente tenderá a exagerarlas con unas conclusiones desastrosas: «Inmediatamente será sospechosa toda su labor a los ojos de las muchedumbres, que fácilmente vendrán a imaginar que el Cristianismo no es más que la religión nacional de otro país, y que el hacerse cristiano es, en cierto modo, aceptar la tutela y la soberanía de una nación extranjera, y renegar de la propia patria» [76].

---

[74] Ps. 44, 11.
[75] *Maximum Illud*, de Benedicto XV, AAS., 1919, p. 446.
[76] *Ibidem*, p. 447.

El Misionero como extranjero

No han de extrañarnos estos tan repetidos y ponderados avisos si pensamos que, de hecho, la situación legal de los Misioneros es tal que, aun sin dar ocasión de ello, podrían ser tildados de sospechosos de connivencia con los agentes de su nación. En las colonias muy particularmente, vendrá a aparecer como un agente incluso de colonización. De hecho lo es así, y lo será de modo excelente sí sólo lo hace en el sentido que colonización significa *civilizar:* una civilización superior de las almas; pero no agente de colonización de un gobierno; aunque por otra parte, será inevitable —hay que ver las cosas como son en sí, reales— no podrá prescindir en absoluto de muchos detalles de su nación. Es natural, porque la obra de la evangelización hay que llevarla a cabo, en cuanto sea posible, de acuerdo con las autoridades propias del territorio. Otra cosa sería, y digna de reprensión, el método que tendiera a acelerar una transformación de las costumbres, nefasta a las tradiciones legítimas de los indígenas, y que llevase a una servidumbre contraria a sus intereses. En cambio, interviniendo en la acción misma colonizadora, pueden probar claramente que su religión no es esclava de su nacionalidad. ¡Cuántas veces han sido ellos los defensores de los derechos religiosos y naturales de los nativos! Podrían aducirse ejemplos innumerables [77].

Un caso diferente es cuando se trata del misionero que ha de trabajar, no en una colonia de su país, sino en una nación nominalmente independiente, pero bajo el *protectorado* de otra nación encargada de garantizar la libertad de la predicación evangélica. No puede ponerse en duda que esta *protección* sea legítima para tutelar una sana libertad de profesión del Cristianismo; protección, además, que tanto como al misionero, ayuda también al nativo. Pío XI admite y define la naturaleza de esta protección: «Si en algunos países los Gobiernos han puesto bajo su protección a la Iglesia, ésta no la ha utilizado contra los indígenas sino, únicamente para defenderse a sí misma, y a los suyos contra la persecución de los malvados» [78].

Esta postura es legítima porque «todo Estado por derecho propio y natural, puede proteger la vida, los derechos y bienes de sus connacionales, donde quiera que se hallen; y los Misioneros se han valido de esa protección especialmente cuando eran perseguidos. Por eso la Santa Sede Apostólica no ha rehusado semejante protección, sirviéndose especialmente de ella para sustraer a sus Misiones a las violencias de esos malvados» [79]. Ahora que con esta aceptación no tiene intención de favorecer los designios que pudieran tener los gobiernos extranjeros.

---

[77] Santos, *Adaptación Misionera*, p. 131; Gaultier, *Nazionalismo e Missioni*, en «Pensiero Missionario», 1929, pp. 150-151.

[78] *Epistola «Ab Ipsis pontificatus primordiis»*, AAS., 1926, p. 306.

[79] *Ibidem.*

¿Qué piensan de esta acusación los mismos nativos? Es indudable que no pocos se han aprovechado de ella para exacerbar nacionalismos exagerados, y justificar persecuciones religiosas. Hemos de confesar con todo que otros muchos, más serenos y más leales en el enjuiciamiento de los hechos, han sabido y saben apreciar esta labor desinteresada de los misioneros, y los han defendido de una acusación tan injusta. Por no citar más que un ejemplo, escogemos el testimonio de un *indochino* que se hace y analiza esta pregunta: ¿Han sido los misioneros agentes de nacionalismos europeos? [80]. O lo que es lo mismo: ¿han traicionado a su vocación de misioneros, sirviendo los intereses nacionales de sus patrias en lugar de consagrarse en cuerpo y alma a la obra de la evangelización?

Notemos que se trata de una colonia francesa, la de *Indochina*, que tanta sangre habría de costar unos años después a Francia, y que habla precisamente de este punto tan delicado un *indochino*. Con muy juiciosa previsión recuerda ante todo la legislación eclesiástica que existe sobre esta materia. Y se pregunta de nuevo: ¿Han sido observadas estas prescripciones? Respuesta: Para hacer un juicio objetivo, hemos de guardarnos de considerar algunos casos *particulares* y de generalizarlos con demasiada prontitud. Si un misionero determinado ejerce una actividad que él juzga legítima, pero que es susceptible de provocar comentarios o críticas, su conducta no cambiaría para nada la actitud de los demás misioneros que permanecen fieles a su vocación. Y mucho menos puede debilitar la postura firme de la Iglesia.

Con esta advertencia por delante, yo creo —nos dice este indochino— que los misioneros, concretamente los que yo conozco del Viet-Nam, han dado pruebas de su abnegación y de su entrega en su vida apostólica. He asistido con emoción a la partida de algunos de ellos; he visto llorar a sus madres y a sus hermanas. Pero ellos estaban contentos porque en aquel día se les había dado realizar el más bello sueño de su vida. Y sobre todo he visto al Misionero en su trabajo. Su modestia nos ordena no enumerar sus méritos. Sin embargo, ¿quién podrá negar, so pena de cometer una injusticia, los beneficios de orden espiritual, intelectual, y material que han multiplicado en los países de misión?

El desinterés de que han dado prueba —prosigue el mismo testigo—, hace difícil sospechar que tienen la intención de servir a su propio país. Los acontecimientos que vienen sucediéndose en Indochina después del 9 de marzo de 1945 hasta el presente, son una buena prueba de ello. Nuestros Misioneros han continuado, en la medida que han podido, ejerciendo su ministerio religioso y haciendo el bien a su alrededor. Pero se han abstenido de intervenir en los asuntos públicos. Sabían muy bien cuál debería ser su línea de conducta en un período en que se despertaban los sentimientos nacionalistas de un pueblo que aspiraba a

---

[80] Nguyen Huy Lai, *Les Missionnaires ont-ils été des agents des nationalismes européens?*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 33-37.

su independencia. Nadie les hubiera podido reprochar el que hubieran tenido algunas palabras, o puesto algunas acciones, que hubieran podido favorecer de la manera que fuese, los intereses de su país. Tampoco les hubiera podido nadie acusar de que hubieran impedido a los nacionalistas católicos defender su causa nacional. Los hechos han demostrado que nuestros misioneros cumplieron su oficio de mensajeros de la fe, y que se han mostrado dignos de sus mayores que habían derramado su sangre por el triunfo de la Verdad. Su mayor recompensa es la de irradiar a través de todos estos acontecimientos la Iglesia del Viet-Nam, de la que ellos son los primeros obreros, y al mismo tiempo ver desaparecer ese prejuicio que pesaba sobre los católicos vietnamitas.

A pesar de la fidelidad a su vocación, podría uno verse inclinado a interpretar algunas de sus actividades como inspiradas por sus sentimientos nacionales. Por su bondad, su entrega y su buen ejemplo se hacen amar por todos los que les rodean. Si los autóctonos que los estiman están inclinados a estimar también a sus países de origen, ¿habríamos de decir que traicionan por ello a su vocación? No lo creo. Estos misioneros no piensan más que en el bien de los autóctonos. Si los países a que pertenecen se benefician también indirectamente de un prestigio moral debido a su conducta, ello es independiente de su voluntad. Sus parientes y compatriotas tienen razón para estar orgullosos de sus méritos. Es muy legítimo. Y aun si los misioneros reciben alguna condecoración de su Gobierno de origen, no tenemos fundamento alguno para reprocharles haber traicionado a su deber para con los países de misión [81].

Los misioneros y los nacionalismos indígenas.

Para el comportamiento del Misionero en el terreno de los nacionalismos, más peligroso que el nacionalismo extranjero en que puede verse a veces envuelto, puede ser el nacionalismo o los nacionalismos *indígenas* [82].

---

[81] *Ibidem.*

[82] De este punto concreto hemos tratado en nuestra obra *Adaptación Misionera*, pp. 133-135; pueden verse además como complemento los siguientes artículos de revistas.

CHAPPOULIE MONS., *L'Eglise missionnaire et les Nationalismes autochtones*, en «Rythmes du Monde», 1949, pp. 48-54.

FOLLIET J., *Communisme et Nationalisme dans le Monde*, en «Les Missions Catholiques», 1959, pp. 154-169.

GAULTIER A., *Nazionalismo e Missioni*, en «Pensiero Missionario», 1929, pp. 145-164.

HARDAPARMAKA P., *Conscience nationale et Catholicisme en Indonesie*, en «Eglise Vivante», 1949, pp. 52-61.

JEDIN HUBERT, *Weltmission und Kolonialismus*, en «Saeculum», 1958, pp. 393-404, y *Priester und Mission*, 1961, pp. 97-112.

LOPETEGUI LEÓN, *Los Nacionalismos indígenas y las Misiones*, en «El Siglo de las Misiones», 1946, pp. 123-132.

Problema más desconocido y por eso también más difícil de resolver. La Iglesia puede hacer sentir su influjo eficazmente en los misioneros y en la opinión pública; en cambio, estos nacionalismos indígenas se le escapan a su influjo y dejan más ensombrecido el firmamento de acontecimientos futuros. Se trata ahora de millones de paganos, cuyas aspiraciones, más o menos confusas, se vuelcan claramente en prevenciones contra todo lo que no es de su propio país. Aunque la Iglesia aparezca a sus ojos como realmente desligada de empresas temporales con potencias extranjeras, pero siempre quedará considerada como una potencia, cuyo centro está en el Extranjero [83].

El problema de los Nacionalismos nativos

Estos nacionalismos de los pueblos indígenas de Asia y Africa plantea hoy a la Iglesia en los países de misión problemas sumamente delicados, y con un aspecto peculiar para cada uno de esos pueblos. El misionero debe saber cuáles son los principios que deben guiar su comportamiento en estos diversos nacionalismos autóctonos. Por eso los últimos Pontífices han dado normas seguras y prácticas, que conviene conozcan los Misioneros para que las puedan aplicar y seguir [84].

Esos nacionalismos, concepto a veces ambiguo, pero rico, potente y explosivo, cargado a la vez de realidades, de idealismos y de mitología, es concepto y palabra clave de nuestros tiempos, pues la corriente nacionalista es ciertamente una de las más fuertes e impetuosas porque atraviesa nuestra época [85].

Hay dos clases de nacionalismos: un nacionalismo de *conservación* que se preocupa de *mantener* en su ser, con todas sus características y todas sus dependencias, una nación ya establecida y políticamente estructurada; y en sentido inverso, un nacionalismo de *adquisición*, nacionalismo del futuro, preocupado de hacer pasar a estado de Nación, a pueblos que se hallan en un estado de nacionalidad determinada, o de nacionalidad no bien delimitada aún; esto es al estado de simples pueblos no estructurados políticamente aún, pero que están buscando su estructuración política, una Patria, un Estado; pues ese encuentro entre Patria y Estado es lo que constituye la característica de una Nación. En este segundo encuentro concreto es donde puede intervenir eficaz-

---

Menasce, O. P., *Nationalism in Missionary Countries*, en «Worldmission», 1954, pp. 267-278.

Perbal, *Il Nazionalismo nei paesi di Missione*, en «Clero e Missioni», 1950, pp. 41-47.

Silva Rego, *As Missões catolicas perante os problemas do Anticolonialismo e do Nacionalismo*, en «Boletim Geral de Ultramar», 1956, n. 365-366, pp. 283-313.

[83] Santos Angel, S. J., *Adaptación Misionera*, p. 133.

[84] Chappoulie Mons., *L'Eglise Missionnaire et les Nationalismes autochtones*, en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, p. 48.

[85] Folliet, *Communisme et Nationalisme dans le monde*, en «Les Missions Catholiques», 1959, p. 154.

mente la ideología comunista, aun en aquellos países donde va adelantada la obra apostólica de la Misión.

En ello deben tener una parte muy importante las mismas naciones colonizadoras, patrocinando una estructuración estatal durante el período de su más o menos larga y profunda colonización. Los métodos seguidos por las diversas potencias han sido muy diversos en su concepción y en su realización.

Los *franceses* seguían su propio método: administración directa, distribución bastante amplia, en determinados medios, de la cultura francesa; política de asimilación, consciente unas veces, inconsciente otras, etc. Los métodos *ingleses* eran muy diferentes: influencia intelectual menos profunda, pero sí más considerable en sus costumbres, particularmente con el sistema de pupilaje inglés y por la influencia que pudiera ejercerse sobre los jóvenes estudiantes en Oxford, Cambridge o Londres, donde convivían como pensionarios en casas inglesas. Los *belgas*, en cambio, eran más refractarios a esta clase de convivencias, nada de educación de sus negros en Universidades europeas; mejor, establecimiento de Universidades en el mismo Congo [86]. Tres clases o métodos distintos de una preparación o estructuración futura de nacionalismos indígenas.

Pero, sigase el método que se siga, es evidente que hay que tener cuenta con estos nacionalismos presentes y futuros. Cada pueblo tiene derecho a regirse por sí mismo cuando haya llegado a una madurez tal en que realmente pueda hacerlo. En el *patriotismo* ha reconocido siempre la moral cristiana una auténtica *virtud*, que Santo Tomás coloca al lado del amor a los padres, como un aspecto ulterior de la piedad filial. La Iglesia Católica, inspirándose en el ejemplo de Nuestro Señor, que tenía un sentimiento de predilección para su pueblo de Israel y para sus antepasados, ha sabido estimar y honrar actos de heroísmo que suscitaban en los cristianos el amor debido a sus patrias.

Pero ese patriotismo debe ir encauzado, pues de sus abusos podían seguirse consecuencias muy deplorables, que desnaturalizarían la verdadera y sana noción de nación. Unos días antes del encuentro en Munich, el año 1938, de los principales dirigentes europeos, hacía recordar Pío XI que hay naciones y hay nacionalismos. Las naciones las ha hecho Dios, y por tanto hay lugar para una nacionalismo justo, temperado, moderado, asociado a otras grandes virtudes. Pero hay otros nacionalismos exagerados que los han hecho los hombres, y que traen secuelas que son una verdadera maldición; pues como maldición han de tenerse esos nacionalismos que incuban divisiones, oposiciones y guerras [87].

Declaraciones semejantes han sido frecuentes en estos últimos tiempos, en alocuciones o en documentos oficiales, pues jamás se había

---

[86] *Ibidem*, p. 159.

[87] Chappoulie Mons., l. c., p. 49.

encontrado la Iglesia y el Papado ante una situación tan profundamente dividida por pasiones nacionales, tanto en estos países nuestros civilizados, como en los países que aspiran a su independencia. Nos interesan por el momento más estos últimos. Estas desviaciones actuales de unos nacionalismos nuevos que se muestran más agresivos cada vez, llevaron a los últimos Papas a precisar mejor el concepto que debe tener el cristiano del patriotismo para que pueda gozar de ese privilegio de ser tenido como *virtud*. Y al mismo tiempo que denuncian la desviación, indican también el remedio: a los nacionalismos exagerados oponen un nacionalismo razonable que debe llevar a un pueblo determinado a vivir pacíficamente en la comunidad internacional, aportando su parte alícuota de historia y civilización, como una contribución de sus riquezas naturales y económicas, sin otras ambiciones que ocupar un puesto en plena paz y concordia.

Pero este problema se complica por el hecho de que hay todavía no pocas naciones que no gozan de su propia independencia. Integradas en el dominio colonial de una potencia extraña, no pueden tomar parte en ese concierto internacional más que *indirectamente*, por medio del Estado colonizador de que forman parte. Resignadas hasta ayer, exigen hoy, con violencia a veces, su total emancipación. Este nacionalismo autóctono lo encuentra hoy la Iglesia por todas partes en Asia y en Africa, con unas reacciones violentas que varían según los pueblos y naciones. ¿Habrá que calificarlo como ilegítimo? Lo que es una virtud para los blancos, no puede ser falta o error para los amarillos o negros; la concepción cristiana del patriotismo no está enfeudada a ningún color.

Las potencias coloniales tampoco tienen dificultad en admitir cierta clase de patriotismo; aunque de la aceptación en principio hasta la realización hay un largo camino. Algunos motivos determinados, y no ciertamente sin valor, pueden incitarla a *retrasar* esa hora de ruptura, que puede juzgar como demasiado prematura y apresurada, que traería quizás más perjuicios que ventajas a los mismos pueblos nativos. Muchas veces será cuestión de apreciación, que puede ser muy distinta en ambos bandos.

Actitud entre colonizadores y colonizados.

Aquí es donde se hace en extremo delicada la postura de la Iglesia, que debe atender a las dos partes; ambas la quisieran tener a su lado en este problema tan delicado de la emancipación completa. Dos tácticas pueden seguir nuestros misioneros, como decíamos en *Adaptación Misionera* [88], que pueden ser igualmente detestables. Consiste la primera en considerar las tendencias autóctonas como rabietas de niños incorregibles que convendría desdeñar y corregir. Pero esta postura se apoya fácilmente en los principios de la desigualdad de las razas y de

[88] Santos A., S. J., *Adaptación Misionera*, pp. 133-134.

la superioridad absoluta de la civilización occidental. Este desprecio los exaspera más, y la reprensión no hace sino retardar, empeorándolas las consecuencias fatales. Sería apoyar la acción de las potencias coloniales. Evidentemente, esta no puede ser una táctica de la Iglesia, que conoce a fondo la Humanidad, y que mira siempre con ojos perspicaces hacia el porvenir.

La otra postura es más generosa, y deslumbra a veces a misioneros teóricos y prácticos: consiste en declararse abiertamente partidarios de todas las reivindicaciones nativas; el participar a fondo en sus movimientos no puede menos de conciliarse sus ánimos; de ese modo la predicación evangélica, en vez de verse anegada en la marea creciente del nacionalismo, será, por el contrario, bien recibida y favorecida. Tiene, además, el peligro de que por ser extranjeros, y para no ser acusados de frialdad, se llegue pronto hasta un exceso en estas reivindicaciones nacionalistas. Los éxitos pueden ser inmediatos, aunque efímeros, pues entonces muchas conversiones o simpatías no se han hecho por convicción auténticamente religiosa, sino por haber visto a una Iglesia simplemente aliada al nacionalismo.

Y estos nacionalismos indígenas confunden muchas veces el patriotismo con la xenofobia, y a no tardar, aun los católicos antiguos terminarán por odiar a los mismos misioneros como a los demás extranjeros, condenándolos porque se contentan con predicar la religión sin hacer política a su modo.

De ahí que la actuación del misionero en estas situaciones de emergencia, deba estar guiada por una suma cautela y bien ponderada prudencia. No debe oponerse a sus aspiraciones legítimas de nacionalismo, pero tampoco quiere intervenir en asuntos de mera política. En cuanto a las aspiraciones legítimas de un ponderado y sano nacionalismo que debe desembocar necesariamente en la independencia, son bien claras las diversas declaraciones o Cartas Pastorales colectivas del Episcopado de varias regiones africanas: Madagascar, Africa Occidental francesa, Camerún... o Congo Belga.

La doctrina de la Iglesia: Documentos del Episcopado.

No le corresponde ciertamente a la Iglesia el inmiscuirse o proponer para estos pueblos una forma u otra determinada de gobierno. Eso sería una cuestión meramente política, y la Iglesia rehuye entrar en ese campo [89]. Pero sí que le corresponde asentar los principios generales que rigen la sociedad humana, y entre ellos uno de los principales es la independencia de los pueblos. ¿Será legítima esa aspiración a la independencia? En este punto el Episcopado africano ha ido de acuerdo con una respuesta *afirmativa*.

---

[89] Soras, *La position de l'Eglise et l'aspiration des peuples de couleur*, en «Documentation Catholique», 1957, n. 1259, pp. 1127-1131.

Los Obispos de Madagascar fueron los primeros en formular esta doctrina: «Reconocemos la legitimidad de la aspiración a la indepedencia, y lo mismo la de todos los esfuerzos para llegar a ella... La Iglesia desea ardientemente que los hombres, lo mismo que los pueblos..., vayan tomando cada vez más sus responsabilidades —la grandeza del hombre le viene del hecho de que es libre y responsable—, y la libertad política es una de esas libertades y de esas responsabilidades fundamentales.

El no tenerlas aún es una prueba de que la evolución no está terminada aún y no puede ser más que temporal [90].

El Sr. Obispo de Antisrabé, Mons. Claude Roland, no había tomado posesión de su sede cuando se hizo la declaración anterior. Por eso *personalmente* quiso asociarse a la doctrina de sus colegas en la nación malgache, y en Navidades de 1955 escribía así a sus fieles: «Tenéis el derecho y el deber de amar a vuestro país, de desear y promover su independencia. Este derecho y este deber están escritos en el corazón de todos los hombres, y nadie os lo puede negar. Ese derecho natural os lo reconoce la Iglesia» [91].

Es el mismo juicio y la misma doctrina que daban en 1955 los Obispos del Africa Occidental francesa y del Togo: «En cuanto al movimiento general que remueve al Africa de hoy..., la Iglesia se regocija de ese movimiento como de una señal de progreso. Toda promoción auténtica del hombre es su promoción entre los hombres» [92]. Lo habían declarado también dos años antes los Obispos de Tanganyka: «Los africanos comienzan ahora a verse, a sí mismos y a los demás, más claramente en la luz de la Revelación, y van tomando cada vez más conciencia de su dignidad humana. Y sobre todo, los que han tenido la ventaja de una educación, piden con una instancia cada día más apremiante, tomar parte más activa en el desarrollo y en la dirección de su país. Nadie se regocija más que la Iglesia de esta promoción de Tanganyka» [93].

El Episcopado de la Costa de Marfil, en su Pastoral colectiva de Pascua de 1957, se refería también expresamente a esta doctrina, para recordar por su parte la postura del Catolicismo: «En el terreno político aspiráis a la autonomía, que os constituirá en gerentes directos de vuestros propios asuntos. Esta aspiración es legítima... Sean cuales fueren las fórmulas propuestas para resolver este problema, y cuyo valor (técnico) no nos toca a nosotros aprobar, debemos recordar lo siguiente: ante todo que este problema existe; que se debe estudiar y resolver en sana justicia sin tergiversaciones ni moratorias; y luego que todos los pueblos llamados a abordar este estudio y a buscar esta

---

[90] Véase esta Declaración en la «Documentation Catholique», 1954, n. 1174, del 30 de mayo, col. 695. La declaración es de 1953.

[91] Cfr. «Documentation Catholique», 1957, n. 1244, 3 de febrero, col. 159.

[92] «Documentation Catholique», n. 1200, del 29 de mayo de 1955, col. 670.

[93] Declaración del 11 de julio de 1953, citado por A. de Soras en «Document. Catholique», 1957, col. 1130.

solución, si no deben extrañarse de encontrar el obstáculo de intereses y de pasiones, tampoco deben dejarse vencer por él [94].

Toda esta doctrina no es más que un comentario a la expuesta por Pío XII en la *Fidei Donum:* «Que no se niegue una libertad justa y progresiva a esos pueblos que aspiran a ella, y que no se les pongan obstáculos».

Pero el reconocimiento de estos sanos principios no da derecho para legitimar exarcebados y extremosos nacionalismos, que acarrearían consigo desastrosas consecuencias, sobre todo cuando dentro de un mismo pueblo existen distintas y encontradas tendencias. En estos casos la prudencia del misionero deberá ser mucho mayor. Era el caso de China durante su revolución de 1926, que originó el Mensaje de Pío XI a la nación china en 1928 [95]. El Papa pedía que se restableciara la paz, una paz duradera y fecunda, interior y exterior, basada en los principios de la caridad y de la justicia. El Delegado Apostólico de entonces, Mons. Costantini, lo puntualizaba aún más: «Nuestro punto de vista es claro. Nosotros, misioneros católicos, debemos permanecer totalmente al margen de todo movimiento político, tanto interno como externo. Las cuestiones políticas no nos atañen: nosotros debemos predicar únicamente el Evangelio». Era claro: si el misionero debía evitar todo compromiso con el extranjero, no había de evitar menos toda inteligencia con partidismos internos [96].

En cuanto a los nacionalismos africanos, habla también muy expresamente Pío XII en la *Fidei Donum.* Era uno de los mayores obstáculos que el Papa preveía para el florecimiento ulterior de un Cristianismo africano. Ese nacionalismo *exagerado* que estaba sacudiendo a muchos países africanos, como pudo comprobarse por la Conferencia de pueblos de color reunida en Bandoung, tomada como símbolo del fin del colonialismo y de un despertar pujante de acerados nacionalismos. La mayor parte de esos pueblos estaba pasando por una fase de evolución social, económica y política, preñada de consecuencias para su futuro; y no siempre permitía, aun a los hombres más prudentes, el graduar las etapas que serían en definitiva necesarias para el bien verdadero de esos pueblos.

Sin embargo, la Iglesia, que en el curso de los siglos había visto nacer y engrandecerse a muchas naciones, no podía dejar de prestar una atención especial a la adquisición, por parte de esos pueblos, de las responsabilidades inherentes a la libertad política. Pero la evolución estaba siendo quizás demasiado rápida, pues de un estado primitivo se estaba pasando, o queriendo pasar, al mismo estado social, político, cultural y material del hombre blanco. Esa postura extrema ha tenido repercusiones contrarias a los intereses de las naciones, basadas en razones históricas de desvío, e incluso de odio exacerbado al pueblo

---

[94] Carta Pastoral. Cfr. «Document. Cath.», n. 1258, de 18 agosto 1957, col. 1062.
[95] Mensaje de Pío XI a China del 1 de agosto de 1928, AAS., 1928, p. 240.
[96] Gaultier, *Nacionalismo e Missioni,* l. c., p. 159.

colonizador; y en razones culturales que aprecian en demasía su propia civilización nativa en contraposición a otras culturas extrañas. Bien es verdad que en muchos casos andaba de por medio el comunismo [97].

Evidentemente que no había de tenerse como justo semejante proceder, pues, como advertía el Papa, habrán de reconocer como debido a Europa el mérito de su progreso. Debería continuarse una obra de colaboración constructiva, libre de prejuicios y susceptibilidades recíprocas, preservadas de las seducciones y estrecheces del falso nacionalismo, y capaz de extender a esas poblaciones, ricas en recursos y con un prometedor futuro, los verdaderos valores de la civilización cristiana, que han dado ya tan buenos frutos en otros continentes [98].

Frente a toda esta evolución la Santa Sede ha tomado sus posiciones mirando muy especialmente al clero indígena. Esta elevación y aumento del clero nativo, que reconoce a cada pueblo el derecho de gobernarse a sí mismo, también en la misma administración eclesiástica, será una precaución contra las consecuencias posibles de esos exacerbados nacionalismos. Así puede llegarse a realizar esa unidad universal en Cristo, máxima aspiración de la Iglesia. Este será el único ideal, con el cual puede afrontarse y resolverse ese otro problema tan desconcertante hoy, que después de tantos contactos sigue sublevando, a unas contra otras, a las diversas razas de la tierra [99].

Podríamos dar fin aquí a nuestro breve estudio sobre las relaciones entre la *Misionología* y la *Colonialística*. Hemos expuesto los principios generales del colonialismo en su justificación y evolución, las ambiciones del anticolonialismo actual, y la actitud de la Iglesia y de las Misiones ante el problema colonial pasado y moderno.

Con todo, por la importancia que en la historia ha tenido, y por las incomprensiones generales y acusaciones repetidas lanzadas contra España y Portugal, nos parece oportuno hacer unas breves observaciones sobre sus respectivos regímenes coloniales.

La colonización y evangelización española.

El decubrimiento, casi simultáneo, de nuevas tierras y aun continentes por Oriente y Occidente —Indias Orientales y Occidentales comienzan a llamarse—, abría cauce a unos nuevos sistemas de *colonización* y *evangelización*. Nos interesa sobre todo esta última. En los nuevos descubrimientos estaba interesado el mundo occidental todo entero, y

---

[97] FOLLIET, *Communisme et Nationalisme dans le monde*, en «Missions Cath.», 1959, pp. 154-169, donde examina este fenómeno precisamente en muchos países de misión, señalando este influjo del comunismo en determinados nacionalismos indígenas.

[98] *Fidei Donum*, AAS., 1957, p. 230; y SANTOS A., *La Unión Misional del Clero y su IV Congreso Nacional*, en «Sal Terrae», 1957, pp. 610-624, donde se hizo un estudio de la *Fidei Donum*.

[99] GAULTIER, l. c., p. 164; SANTOS A., *Adaptación Misionera*, p. 135.

en todos sus aspectos: comercial, científico, histórico, político y religioso; este último sobre todo abría una nueva era misional.

La Santa Sede no podía desinteresarse tampoco, ni en el aspecto civil ni en el aspecto religioso. En el aspecto civil podían tenerse rivalidades sangrientas por la posesión de los nuevos mundos descubiertos; y en el aspecto religioso se añadía además el problema *misional:* esas masas humanas que iban apareciendo y eran totalmente ajenas a la vida del Evangelio. Y precisamente las dos grandes potencias coloniales, España y Portugal, podrían aportar a la Santa Sede, harto ocupada con otros problemas, también graves, surgidos ya en Europa, o a punto de surgir, una ayuda esencial en el desarrollo del apostolado misionero. Por otro lado, ambas potencias habían manifestado repetidamente los móviles *ecuménicos* y *misioneros* que las guiaban en sus descubrimientos y conquistas, como lo habían manifestado ya prácticamente en su primeros viajes.

Aquí nació la idea de los *Patronatos:* de estos hechos, de estas necesidades y de estos planes. Al constituir la Santa Sede a ambas potencias ibéricas y católicas como *gerentes* de las nuevas Iglesias de ultramar, no hacía sino aprovecharse de su expansión para enseñarles o recordarles su nueva obligación misionera. Y para darles una ocasión de mejor cumplimiento, ideó dar también alguna satisfacción a sus ambiciones temporales.

Ya en 1430 Martín V había concedido por Bula Pontificia a Enrique el Navegante todas las tierras que Portugal descubriera hasta las Indias, comprendidas también en la misma Bula, derecho que les quedaba estrictamente reservado.

Nicolás V, en 1452 y 1455, y Calixto III, en 1456, no harían sino completar la primera Bula de Martín V, siguiendo el ritmo de los descubrimientos portugueses por las costas africanas.

Las Bulas Alejandrinas.

Pero la fecha máxima la constituye el año 1493, un año después del descubrimiento de América. Se trata de las llamadas *Bulas Alejandrinas.* Por las Bulas de 3 de mayo, 4 de mayo y 27 de septiembre de este año, dividía Alejandro VI entre España y Portugal las nuevas tierras y los océanos con una línea imaginaria y divisoria trazada 100 leguas al Oeste de la más occidental de las Azores. En 1494, y por el Tratado de Tordesillas, esa línea quedaba desviada hasta 370 leguas [100].

Son muchas las polémicas y las malas inteligencias que han causado, de buena o mala fe, estas Bulas Alejandrinas. Y no sólo entre los extranjeros, sino entre los mismos hispanos [101].

---

[100] Forey Joseph, *Du système des Patronats à la Congregation de la Propaganda,* en «Rythmes du Monde», 1949, n. 1, pp. 24-32, p. 26.

[101] Véase, por ejemplo, el artículo del Profesor de la Universidad de Sevilla,

Cinco son estas Bulas de ALEJANDRO VI referentes a las Indias, siendo las principales la del 3 de mayo, *Inter Caetera* o Bula de *Donación*, y la del 4 de mayo del mismo año de 1493 y con idéntico título, conocida como la Bula de la *Demarcación*.

Estas Bulas son del máximo interés para conocer el móvil propio que guiaba a los reyes españoles de entonces —los Reyes Católicos— en sus empresas colonizadoras de América. Contra lo que algunos autores han venido repitiendo durante varios siglos, puede verse por estas Bulas la doctrina propia de la España de entonces, que afirmaba la personalidad política de los hombres del Nuevo Mundo, y como un imperativo de conciencia católica, el deber de elevar la persona humana de los

---

D. MANUEL GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Nuevas consideraciones sobre la historia y sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, publicado en el tomo primero del «Anuario de Estudios Americanos» en 1944. — Una refutación de esas ideas que no interpretaban acertadamente las citadas Bulas, la hizo el insigne hispanista y autor de la obra *El sentido misional de la conquista de América*, D. VICENTE D. SIERRA, con su estudio *En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493*, publicado en «Missionalia Hispanica», 1953, pp. 73-122. — En estas Bulas se inspirarán después cuantos han escrito sobre el Patronato Regio Español de Indias, del que existe abundante bibliografía. Véase:

BAYLE CONSTANTINO, S. J., *España en Indias*, Madrid, 1944. Cuarta edición.

BAYLE, *Expansión misional de España*, Madrid, 1936.

BAYLE, *El Clero secular y la evangelización de América*, Madrid, 1950.

LETURIA PEDRO, S. J., *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, Münster de Westf. en la «Goerresiana de Investigaciones hispánicas».

EGAÑA ANTONIO DE, S. J., *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, 1958, 315 pp. Obra capital para este asunto y con abundante bibliografía.

EGAÑA ANTONIO DE, S. J., *La primera Bula Indiana y algunas de sus consecuencias jurídicas*, en «Misiones Extranjeras», 1949, n. 4, pp. 4-16.

CIPROTTI PÍO, *Appunti sul Patronato nazionale nell'America latina*, Roma, 1938.

FRASSO PETRUS, *De Regio Patronatu Indiarum*, Madrid, 1775.

GARCÍA GALLO ALFONSO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, en «Anuario de Historia del Derecho Español», 1957-1958.

GÓMEZ ZAMORA MATÍAS, O. P., *Regio Patronato Español e Indiano*, Madrid, 1897.

GONZÁLEZ ZUMÁRRAGA ANTONIO, *Actividad legislativa del Patronato Indiano sobre las personas y materias eclesiásticas*, en «Scriptorium Victoriense», 1960, pp. 79-98.

GUTIÉRREZ DEL ARCE MANUEL, *Regio Patronato Indiano*, en «Anuario de Estudios Americanos», 1954, t. 11, pp. 107-168.

HANKE L., *El Papa Paulo III y las Indias de América*, en «Universidad Católica Bolivariana», 1940, pp. 355-384, y en *Harward, Theological Review*, 1937, pp. 65-102.

HERA ALBERTO DE LA, *El tema de las Bulas indianas de Alejandro VI*, en «Estudios Americanos», 1960, pp. 257-268.

HOFFNER JOSEPH, *La Etica Colonial española del Siglo de Oro*, Madrid, 1957, pp. XXXIV-574.

LECLERC JOSEPH, S. J., *Au XVI siècle: Patronat ou Vicariat Royal?*, en «Etudes», 1938, t. 235, pp. 466-484.

LECLERC, *Autour de la donation d'Alexandre VI*, en «Etudes», 1938, t. 237, pp. 5-16 y 195-208.

LECLERC J., *Les Rois d'Espagne et l'Eglise d'Amerique au XVI siècle*, en «Etudes», 1938, t. 235, pp. 466-484.

naturales de las Indias al nivel social, político, económico y espiritual de quienes eran, en los siglos XV y XVI, los más altos exponentes de la más alta cultura alcanzada por el mundo occidental [102].

La primera Bula *Inter Caetera* fue solicitada al Pontificado el 18 de abril de 1493, después que los Reyes hubieron hablado con COLÓN. Los Reyes de España habían puesto las nuevas tierras descubiertas en manos del Papa, quien en esta Bula explica el sentido de los nuevos descubrimientos y conquistas, y de todo ello les hace *donación* en virtud de los derechos que por entonces le asistían: «Os rogamos insistentemente en el Señor, y afectuosamente os requerimos por el sacro Bautismo en que os obligasteis a los mandatos apostólicos... queráis y debáis conducir a los pueblos que viven en tales islas a recibir la profesión católica... Y para que más libre y valerosamente aceptéis el encargo de tan fundamental empresa concedida liberalmente por la Gracia Apostólica, *Mutu Proprio*, y no a instancia vuestra..., y con la plenitud de nuestra potestad apostólica... *donamos*, concedemos y asignamos todas y cada una de las dichas tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y a las que se han de descubrir en el futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos». La Bula termina concediendo a

---

LETURIA PEDRO, S. J., *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika*, en «Historische Jahrbuch», 1926, pp. 1-70.

LETURIA, *El origen histórico del Patronato de Indias*, en «Razón y Fe», 1927, pp. 20-37.

LETURIA, *Las grandes Bulas misionales de Alejandro VI*, en «Bibliotheca Hispana Missionum», 1930, t. I, pp. 209-251.

MATEOS FRANCISCO, S. J., *Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos*. II: *Epoca de los grandes descubrimientos*, en «Razón y Fe», 1961, pp. 139-154.

MITTELSTÄDT O., *Dissertatio de jure patronatus quod reale dicitur origine*, Breslavia, 1856.

MONTALBÁN FRANCISCO JAVIER, S. J., *El Patronato Español y la Conquista de Filipinas*, en «Biblioth. Hispana Missionum», t. IV, 1930.

PEREÑA VICENTE, *Misión de España en América*, 1540-1560, *Madrid*, 1956, 320 pp.

PÉREZ BARADAS JUAN, *Las Armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización*, Madrid, 1956, 265 pp.

RAMOS DEMETRIO, *Historia de la Colonización española en América*, Madrid, 1947.

RICARD ROBERT, *Etudes et Documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, 1931.

RICARD, *Les origines de l'Eglise sudamericaine*, en «Revue d'Histoire des Missions», 1932, pp. 449-474.

SERRANO Y SANZ MANUEL, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, en «Nueva Biblioteca de Autores Españoles», n. 25.

TORRES PEDRO, *Vicisitudes de la Omnímoda de Adriano VI en el aspecto de sus insignes privilegios en la labor misional de Indias*, en «Missionalia Hispanica», 1946, pp. 7-52.

TORRES, *La Bula Omnímoda de Adriano VI*, Madrid, 1948.

WECKMANN L., *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del Papado medieval*, México, 1949.

[102] SIERRA VICENTE, *En torno a las Bulas Alejandrinas*, en «Missionalis Hispanica», 1953, pp. 73-74.

los reyes, como especial donación graciosa, los mismos privilegios, inmunidades, exenciones e indultos concedidos a Portugal a raíz de los descubrimientos lusitanos.

No estudiamos ahora la razón de esos derechos pontificios por los que hace la donación; sólo queremos referirnos al *hecho* de la donación misma.

Como los descubrimientos constantes de las dos naciones ibéricas podrían ocasionar litigios políticos entre ambas, el Papa se apresura a cortar de raíz estos posibles futuros litigios, y en consecuencia expide la otra Bula. conocida con el nombre de Bula de la *Demarcación*. El Pontífice se limita a tender una línea de polo a polo en un hemisferio, y expresa que su donación a los Reyes de España comprende las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, situadas al occidente de esa línea o raya, siempre que no se encontraran en posesión de príncipes cristianos [103].

No puede negarse, comenta SIERRA VICENTE después de estudiar los numerosos antecedentes vaticanos sobre la materia, que al conceder ALEJANDRO VI las islas descubiertas, con la obligación de evangelizarlas, procedió en base a un *fons iuris* de sostenida tradición, y a una intención misional inseparable de actos semejantes, como lo prueban numerosos documentos guardados en los Archivos de la Santa Sede [104].

EL PATRONATO, VICARIATO REGIO DE INDIAS.

Estas Bulas Alejandrinas habían de ser el arranque del Patronato Regio, que quedaría más precisado por JULIO II en 1508, y por LEÓN X en 1514 [105]. Según él, tanto los privilegios como las cargas de las potencias patronales, comprendían la prestación de todos los beneficios, la dotación del clero, la erección de iglesias y monasterios, la manutención de las fundaciones misioneras, etc. Con sus guarniciones militares habían de proteger el apostolado misionero.

Se discutirían en numerosas juntas de teólogos y canonistas, nos dice BAYLE [106], los títulos a la posesión: lo que no se discute es la obli-

---

[103] Las tierras objeto de esta donación se encuentran según las palabras de la citada Bula «hacia Occidente y Mediodía, fabricando y construyendo una línea del Polo Artico, que es el Septentrión, hasta el Polo Antártico, que es el Mediodía, ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hayan de encontrar hacia las Indias (versus Indiam), o hacia cualquier parte, la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores y Cabo Verde, cien leguas hacia Occidente y Mediodía; etc».

[104] SIERRA VICENTE, l. c., p. 81. Para un estudio detenido sobre el alcance y valor de estas Bulas, pueden verse los estudios citados en la bibliografía anterior, y muy particularmente el de D. VICENTE SIERRA en «Missionalia Hispanica», refutando las interpretaciones de D. MANUEL GIMÉNEZ, «Missionalia Hispania», 1953, pp. 73-122.

[105] Véase la bibliografía antes citada, y muy particularmente el estudio más completo debido al P. ANTONIO DE EGAÑA.

[105] BAYLE CONSTANTINO, S. J., *Sentido Misional de la Conquista de América*, en

gación impuesta; y se ordena la libertad de los indios, hermanos en la fe, presentes o futuros; la reducción a pueblos, para que puedan ser enseñados; la entrega de los niños a los frailes; la fundación de escuelas; el veto de emigrantes peligrosos en religión; el evitar la violencia en atraer a los indígenas.

Y todo ello con miras a hacerles cristianos. Fundamentalmente a ello contribuyen VITORIA y los teólogos al defender los derechos de los indios y proclamar su personalidad humana íntegra, como la de los españoles, aunque antes la había declarado la reina ISABEL al declararles vasallos libres, contra la codicia de COLÓN [107].

Naturalmente que no se trataba de una donación total y *definitiva*, tanto en el orden temporal como en el espiritual. No es concebible que el Papa concediera estos privilegios de orden espiritual en la medida que se conceden a estos Patronatos, para territorios infieles, donde propiamente hablando, no había sujetos *aptos*. Y lo mismo la Santa Sede no podía hacer de la evangelización de las Indias una propiedad de potencias temporales, ligando deliberada y definitivamente la misión a las fluctuaciones de su vida política. Sin embargo, esa donación constituye algo más que un *simple permiso;* atribuye a las potencias patronales una *posesión pacífica* con vistas a un objetivo apostólico, concibiendo el derecho de patronato sobre estas tierras lejanas como la facultad de adquirirse con ello una judisdicción y un territorio para la conversión de las almas.

COLONIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN.

En adelante, y en virtud de estas concesiones apostólicas, la *evangelización* de los pueblos infieles nuevamente descubiertos quedaba íntimamente ligada a la *colonización*. ¿Cómo se iba a reprobar esa unión? Era sumamente útil a la expansión misionera. No podía realizarse, además de otro modo. La cristiandad de entonces reconocía unánimemente la autoridad de los príncipes creyentes como responsables de la salvación eterna de sus súbditos. La conjugación de lo espiritual y de lo temporal, bajo los aspectos de la misión y de la colonización, expresaba más que una decisión de táctica apostólica elaborada por canonistas o teólogos, una reacción automática de la conciencia cristiana, tanto individual como colectiva, que revelaba por el mismo hecho la orientación de su vida profunda y de su pensamiento habitual. Bajo estas mismas perspectivas hemos de creer —nos confiesa JOSÉ FOREY, un autor francés—, que no era solamente el oro o las especias lo que llamaba a ultramar a españoles y prtugueses, sino también y muy real-

---

«Razón y Fe», 1949, t. 139, p. 171. Lleva este articulito el mismo título de D. VICENTE SIERRA, porque es un juicio crítico y sumamente laudatorio del mismo.

[107] Trata este punto ampliamente D. VICENTE SIERRA en más de cien páginas de su libro.

mente, la atracción de las almas paganas que había que convertir, pues la cristiandad de entonces no concebía otra vida más que la vida cristiana y por tanto misionera [108].

De ahí que en las Misiones de ambas Indias viniera a efectuarse una simbiosis que se traducía por una cooperación entre misioneros y funcionarios estatales, que dio frutos muy buenos; nadie lo puede negar, aunque se prestó también a veces a abusos del poder y a intromisiones injustificables. No todas las autoridades tenían siempre la misma rectitud de intención; y dentro de los mismos principios orientadores, en su aplicación hay que dejar un puesto al hombre.

Enjuiciamiento recto de los Patronatos.

Pero estos esporádicos abusos y estos frecuentes y pretendidos errores, no dan derecho a enjuiciar hoy con trazos tan negros como lo hacen muchos autores, esa obra de colonización y evangelización de sus Indias por parte de Portugal y España [109]. Muchas veces ese mal enfoque provino precisamente de la oposición inicial de los Patronatos —era natural— a las nuevas orientaciones de la Propaganda.

¿Cómo podemos y debemos enjuiciar hoy la actuación de estos Patronatos? De ello hemos hablado ya más ampliamente en nuestra *Adaptación Misionera* [110]. Resumimos algunas de aquellas ideas. Desde luego podemos afirmar que es un sistema comprensible en la mentalidad de aquella época, y que dio resultados excelentes, aun cuando de otros puede discutirse. Ejemplo fehaciente la existencia de las naciones americanas y de las Islas Filipinas.

Hay algunos autores, sobre todo teóricos, que razonan en abstracto, y olvidan que la mentalidad actual no ha existido siempre, y acusan con pasión a los misioneros de otros tiempos por no haberse servido de las tácticas *modernas*, que deben tener siempre en cuenta la susceptibilidad nacional de los pueblos evangelizados.

Hemos visto que España y Portugal habían recibido una comisión especial de la Santa Sede para llevar adelante la colonización y evangelización de los pueblos descubiertos. Ambas naciones obraban en este sentido como mandatarias de la Santa Sede en sus sistemas patronales. Los misioneros no podían menos de ponerse al servicio de un tan noble ideal. Por otra parte, el privarse de una ayuda tan importante gubernamental, sería privarse de un socorro muy eficaz, y quizás exponerse al peligro de verse impedidos en su labor de predicación pastoral.

Esta política misionera no puede por lo tanto ser condenada sin

---

[108] Forey, *Du Système des Patronats*, l. c., p. 27.

[109] Por eso no podemos admitir las apreciaciones de Joseph Forey en su estudio sobre el Sistema de Patronatos y la Congregación de la Propaganda, que hemos citado antes; y lo mismo las otras apreciaciones de tantos autores extranjeros, sobre todo belgas y franceses, contra el sistema de Patronatos.

[110] Santos A., *Adaptación Misionera*, pp. 118-126.

más, con el pretexto de que hoy, en ciertos países, presentaría más inconvenientes que ventajas. Tuvo estupendos resultados en el pasado, y aún hoy no parece haber perdido todo su valor para determinados pueblos. El no apreciar el esfuerzo heroico de aquellos misioneros, el sospechar de su desinterés, acusándolos de haber comprometido con sus prejuicios nacionales la conversión de los infieles, sería la más crasa ignorancia y la mayor de las calumnias. Su situación no era la nuestra actual: la eclosión de los nacionalismos modernos no había llegado todavía a los pueblos paganos que evangelizaban. Por tanto no hay derecho a entablar un proceso contra los *antiguos en nombre* de las circunstancias presentes. Así razona un autor que no es español ni portugués, el P. A. GAULTIER, francés, aunque con estas ideas pretende también defender en su tanto la labor del Protectorado francés [111].

Ciertamente que hoy no se pueden aprobar estos sistemas patronales, y por eso han desaparecido ya; pero no puede decirse lo mismo por lo que respecta a su existencia en el siglo XVI y XVII. Esos Patronatos ejercían una *comisión* de jurisdicción, comisión ciertamente exorbitante, pero en ningún modo *usurpada*. No juzguemos, pues, hoy con ojos del siglo XX, una táctica y unos métodos que deben ser juzgados solamente con ojos del siglo XVI [112].

La colonización y evangelización portuguesa.

La colonización portuguesa ha tenido unas características muy particulares que no han tenido las demás colonizaciones. Podría compendiarse en este principio y en este sentido: una colonización de *asimilación*. En cuanto a su desarrollo de evangelización, sigue una corriente paralela a la de España.

Mucho se ha discutido en los medios internacionales y coloniales sobre las ventajas y desventajas de las dos principales formas de colonización: *asimilación* y *autonomía*. Ambas formas colonialísticas deben ir encuadradas en los deberes de los países colonizadores para con los países colonizados. Esos deberes pueden reducirse a estos cuatro: 1) política indígena verdaderamente humana, teniendo siempre ante la vista que se trata de seres humanos dotados de libertad y responsabilidad; 2) sabia y progresiva administración colonial, que no desea imponer al pueblo colonizado una serie de leyes que se han ido formando a lo largo de los siglos; 3) ecuación entre el indígena y la riqueza indígena antes por él ignorada; 4) fin de la colonización, tanto próximo como remoto. Fijémonos en este último:

Quien coloniza lo hace siempre en virtud de un principio filosófico, según el cual el bien es difusivo de sí mismo. El hombre, como bien que es, emigra allende el mar llevándose toda su riqueza psicológica y hu-

[111] GAULTIER, *Nazionalismo e Missioni*, en «Pensiero Missionario», 1929, p. 146.
[112] SANTOS ANGEL, *Adaptación Misionera*, pp. 119-120.

mana, atávica y racial, individual y nacional. Al entrar en contacto con nuevas tierras y nuevas gentes, contrae inmediatamente algunos deberes, y también algunos derechos. Podemos preguntar: ¿Qué debe hacer el pueblo colonizador con el pueblo colonizado? ¿Deberá elevarlo hasta sí mismo *integrándolo* en su propia civilización y preparándolo para una vida común; o al contrario, deberá alejarse de estos problemas, contentándose con el desarrollo de los acontecimientos, con la exploración en común de la riqueza y del bienestar hasta tanto que una divergencia más profunda los separe? O también, ¿deberá procurar sin compromiso de orden sentimental prepararlo para que pueda ocupar un día su puesto propio en la vida internacional?

El problema no es de tan fácil solución como podría a algunos parecer. Durante el siglo XVIII Europa siguió el sistema del *«pacto colonial»*: las colonias debían servir a la metrópoli en todo, y nada más. Más tarde, y como consecuencia de la revolución del continente americano, Europa se escindió en dos sistemas en cuanto a la futura política colonial. Inglaterra, haciendo de necesidad virtud, se adaptó a las nuevas circunstancias, y consiguió muy pronto ser el prototipo del pueblo colonizador por medio de la *autonomía:* respeto absoluto a las instituciones indígenas, explotación prudente pero continuada de las riquezas coloniales, separación absoluta, tanto familiar como social de las dos razas existentes, buenas vías de comunicación para favorecer el comercio, cautelosa política liberal en lo que respecta a impuestos, deferencia para con las costumbres nativas, para su religión, etc. En una palabra: dos vidas bien avenidas dentro del mismo territorio, dos líneas paralelas que nunca se encontraran, unidas por un mismo interés pero separadas por otro, que se prolongaron indefinidamente según deseaban los sostenedores de esta teoría. Creían que con este sistema se había llegado al ideal en materia de colonización. Había riqueza, prosperidad, pujantes compañías de comercio y navegación. Los indígenas parecían estar satisfechos con su *autonomía* y con su vida disociada. Ante el nuevo sistema no faltaron quienes comenzaron a atacar cualquier otro sistema colonial, entre ellos el de *asimilación,* como contraproducente e improductivo, y obstáculo permanente en la marcha hacia una opulencia colonial.

El método de asimilación.

Este otro sistema de *asimilación* era el que seguía y había seguido Portugal. No se apoyaba tanto en el *pacto colonial* que seguían otras naciones cuanto en este método de asimilación de sus pueblos colonizados, pues desde un principio les pareció más humano el asociar a sus propios destinos a los pueblos nativos a quienes se proponía civilizar. Podría decirse que para Portugal la colonización venía a ser como una especie de elevación y redención, aunque fuera muchas veces incomprendida y costara a la metrópoli ríos de dinero. Desde luego que les hubiera

sido más cómodo contemporizar, dejar a los indígenas entregados a sus costumbres y usos, a su animismo y a su igorancia; darles empleos secundarios, siempre tendiendo a canalizar hacia sus factorías las mejores riquezas. Hubiera sido más cómodo concederles nuevas necesidades económicas que se pudieran satisfacer inmediatamente. Todo esto hubiera sido más cómodo, evidentemente. Pero repugnaba a su carácter. No es que fueran tampoco unos caballeros andantes e idealistas de una colonización desinteresada; tampoco que estuvieran exentos de defectos quizás muy profundos, o que no les acuciase una ambición desenfrenada lo mismo que a los demás mortales. Es que ese modo de proceder cuadraba mejor con su carácter, que era, en cierto modo, el reflejo de la doctrina cristiana que predicaban.

De ahí que a pesar de todas las contrariedades y ataques siguiera Portugal con esa política *asimiladora*. Sería errónea para muchos; para los portugueses era un signo de buena voluntad. El método de asimilación se dirige primaria y directamente al alma. En toda colonización existe una doble acción: sobre el *terreno* y sobre la *gente*, con la correspondiente reacción, tanto de ésta como de aquél. La acción portuguesa sobre la *tierra*, en lo que respecta a la explotación pura y simple, a la industria y a la producción de la riqueza, puede haber sido deficiente, tanto por culpa propia como por defecto del mismo territorio en circunstancias adversas. Cuanto a la acción sobre la *gente*, ésta tiene su justa medida en la reacción que provoca. Ha habido revueltas y levantamientos contra esa acción portuguesa a lo largo de los siglos; pero pueden achacarse, como exclusivo motivo, a la resistencia que opone siempre la vida de selva a la vida de civilización; a la lucha de hábitos inveterados de desorden y libertinaje contra la penetración de otros hábitos de orden y de disciplina; a la tendencia natural que inclina a la sociedad humana a lo fácil, al mínimo esfuerzo y a la comodidad.

No puede negarse la existencia de abusos y máculas en esa historia colonial —los mismos portugueses son los primeros en reconocerlo—, pero esos abusos nunca fueron patrocinados por el sistema organizado, sino castigados por la justicia y por la ley de Portugal. Reacción violenta de algunos particulares, explicable por la psicología humana de las pasiones y sentimientos. En cambio, ¿qué explicación tiene esa reacción pacífica y voluntaria de que han dado ejemplo muchas veces las colonias portuguesas, íntimamente adictas a Portugal en las prosperidades y en la adversidad, en la riqueza y en la pobreza, en la vida y en la muerte? No otra sino el acierto de esa política colonizadora *asimilante* de Portugal [113].

En una sesión solemne de la Semana de las Colonias exponía así

---

[113] Silva Rego A., *Instantaneos da colonização portuguesa*, en «Boletim Ecclesiastico de Macau», 1949, pp. 597-605. Conferencia tenida por el autor en la Sociedad Geográfica de Lisboa.

Dr. Rui de Sâ Carneiro, Subsecretario del mismo Departamento, la esencia de esta colonización asimilativa: La verdadera asimilación no se hace por aquel método expedito que consigue transformar en pocos meses al negro de la selva, arado de tatuajes, en un proletario de la agricultura o de la industria, que usa corbata o juega al fútbol.

La asimilación sólo puede realizarse mediante un proceso *lento* que va influyendo poco a poco en el cerebro de cada uno, dándole la posibilidad de liberarse, sin peligro para sí mismo ni para la sociedad, de aquella atrofia innata resultante de aquel estancamiento espiritual en que se conservaron sus antepasados en las generaciones sucesivas desde el principio de los siglos.

Sin embargo, la asimilación no debe representar una simple adaptación a un medio más civilizado, ni una pura identificación con las concepciones de vida de los pueblos más adelantados. Debe traducir algo más consentáneo con las diferencias fatales entre elementos de origen diverso, actuando en un ambiente de características diversas también. La asimilación, en su buen sentido, debe corresponder a la apropiación de las reacciones espirituales que caracterizan al hombre bien formado perteneciente a una civilización superior. De ese modo, la asimilación tendrá como objetivo supremo eliminar el choque no precisamente de hábitos diferentes y de culturas diversas, sino principalmente de edades mentales muy distantes.

La asimilación no es, por lo tanto, una simple transfiguración, sino una ascensión que ha de ser penosa, porque el desnivel que hay que superar corresponde a millares de años, y que tiene que ser difícil porque implica una revolución en lo más íntimo de cada hombre. Y *asimilación* es lo que ha hecho Portugal —como ningún otro país— en sus territorios ultramarinos. Y la ha hecho gracias al sentimentalismo del pueblo lusitano, por el contacto fraterno que desde hace largo tiempo mantiene con los pueblos indígenas. Y la ha hecho por la doctrina cristiana que practicamos en esa expansión religiosa que por todas partes impulsamos.

Podrán apuntarnos como una deficiencia en nuestra obra colonizadora el que no contemos en nuestro vasto imperio con una *élite* de intelectuales apta y numerosa, que pueda tomar un papel preponderante en su propia dirección. El objetivo de la asimilación no es precisamente establecer un fermento, sino preparar la masa para una vida más digna y más hermosa. Pues bien, de esa masa han salido ya muchos hombres insignes, que no constituyeron o constituyen una *élite* africana porque están *integrados* en la *élite* portuguesa.

Los nativos de estos territorios tiene abiertas todas las puertas de Portugal. La Universidad los acoge sin restricciones de ninguna clase, y en ella han sido muchas veces alumnos laureados e insignes maestros, obreros valiosísimos de la cultura nacional.

La Iglesia los recibe fraternalmente en su seno, y en ella vienen a ser modelos de perfectos cristianos, y de Pastores celosos, guardianes

fieles de sus rebaños en Asia, en Africa y en Portugal. La Justicia les entrega su vara, y en todo el imperio han sabido ser fieles custodios de la Ley, a la que de igual forma se someten negros y blancos. La vida pública los admite en todos sus cuadros, tanto en la metrópoli como en las colonias, en las altas jerarquías y en los puestos subalternos; y en todas partes ejercen cargos de autoridad, o dirigen empresas de importancia, o desempeñan el puesto de mecanógrafos de oficina. El pueblo indio de Goa es para ellos el pueblo lusitano que vive en la India. No conciben, pues, dos nacionalismos distintos viviendo separados o entremezclados; se trata de uno solo y mismo nacionalismo indo-portugués [114].

La esencia de la colonización portuguesa nos viene expresada en esta anécdota que nos cuenta el escritor francés Christian de Caters. Estaba el citado escritor en Mozambique, y viendo a un soldado nativo, cuyo aspecto y comportamiento le impresionó vivamente, se le acercó y le preguntó a qué raza pertenecía. El negro, irguiéndose un tanto, respondió: —Soy portugués. —Ya sé, prosiguió el escritor, eres ciudadano de una colonia portuguesa; pero yo desearía saber a qué raza africana perteneces. Llevas, efectivamente, el uniforme portugués, pero los portugueses tienen la piel blanca. Y el nativo persistió: —Si, sé muy bien que soy negro de color; soy negro, pero portugués [115].

Aquí late todo el sistema colonial anti-racista portugués, que tenía que dar origen a sus métodos coloniales de asimilación. Se apoyaba, además en su profunda convicción religiosa.

Los principios básicos de la colonización portuguesa, nos dice el Dr. Alberto de Andrade [116], derivan de la Religión que en el país se consideró siempre como oficial. Nuestra formación, desde los albores de la nacionalidad, fue cristiana; y esta doctrina católica modeló tan profundamente al alma portuguesa, que nuestro pensamiento se caracteriza por una ética religiosa, más o menos, pero siempre fiel a Roma. Y cuando la necesidad o el interés del comercio hizo palidecer un tanto el ideal de la evangelización, ese pensamiento se debilitó, pero no murió.

De ahí que en sus relaciones con los hombres de otros continentes, aunque pueda a veces toparse con algún olvido del respeto a la personalidad humana, pero como regla general bastante constante el pueblo portugués trataba a los demás pueblos con manifiesto respeto a esa condición humana, conforme a la doctrina que le enseñaba su Religión. Basado en el principio de la fraternidad universal, sólo conquistaba en casos absolutamente necesarios.

La indiscriminación de razas ya se inició con Alfonso de Albuquerque desde los primeros años, promoviendo el matrimonio de los por-

---

[114] Cfr. *Sistemas de Colonização,* en «Portugal em Africa», 1947, p. 246.

[115] Cfr. «Portugal em Africa», 1946, Ibidem.

[116] Andrade Dr. Antonio Alberto, *O tradicional Antiracismo da acção civilizadora portuguesa,* en «Boletim Geral de Ultramar», 1953, n. 339, septembre, pp. 33-68, p. 33.

tugueses con mujeres moras. Con JUAN III lleva a su apogeo esta política de hermandad de razas por medio del embarque de las llamadas huérfanas del rey para que contrajeran matrimonio en el Oriente. Este papel de la mujer portuguesa en la obra de la colonización de ultramar ha servido de asunto para libros como el de GILBELTO FREIRE, en el Brasil, y el de GERMÁN CORREIA, en la India. Era un buen método para una mejor comprensión de los hombres de razas diferentes. Esta actitud de fraternidad con todos los pueblos no aparece en otras colonizaciones, si exceptuamos algunos períodos de la colonización española.

ASIMILACIÓN Y CONVERSIÓN.

La primera finalidad de esa política indígena tendía a la *conversión*, de tal manera que las decisiones reales de protección al misionero, constituían ya un ineludible síntoma de simpatía para el indígena de todos los Continentes, donde al lado de la espada entraba siempre la cruz. Tanto una como otra habían de esforzarse porque todos entraran en la Iglesia, que se consideraba como el mayor bien; y no ya tan sólo como cristianos, sino incluso con acceso a la misma misión de los civilizadores. A ese rango podían subir tanto el indio de Oriente, como el negro de Angola o el tupí del Brasil. La colonización portuguesa no entra ciertamente, dentro de todos esos movimientos *racistas* que tantos disturbios han causado. Para evitar por otra parte, ese significado peyorativo y escandalizador que muchos modernos han querido atribuir al término de *colonia*, manifestándose tan acérrimos enemigos de todo colonialismo, Portugal ha determinado cambiar el rótulo histórico de sus territorios de fuera, sustituyendo el apelativo de colonias por el de territorios de Ultramar [117].

---

[117] ANDRADE, l. c., p. 43. Véase además BRASIO ANTONIO, *Una Empresa de Colonização africana*, en «Portugal em Africa», 1951, pp. 15-26.

BROCHADO COSTA, *A spiritualidade dos Descobrimentos e Conquistas dos Portugueses*, en «Portugal em Africa», 1945, pp. 7-21.

BROCHADO COSTA, *Espiritualidade da colonização portuguesa*, en «Boletim Ecclesiastico de Macau, 1949, pp. 745-754.

OLIVEIRA SALAZAR, *Portugal e a Campanha anticolonialista*, en «Boletim Geral de Ultramar», 1960, Dezembro, n. 426, pp. 3-26.

SILVA REGO ANTONIO, *Instantaneos da colonização portuguesa*, en Boletim Ecclesiastico de Macau», 1949, pp. 597-605.

SILVA REGO, *Algúns aspectos da colonização moderna*, en «Portugal em Africa», 1948, pp. 208-216.

INDICE ALFABETICO PERSONAL Y GEOGRAFICO

INDICE ALFABETICO PERSONAL Y GEOGRAFICO

NOTAS: 1) Los nombres que van en letra *cursiva* son nombres geográficos.
2) Los números que llevan asterisco corresponden a los nombres que figuran en las notas.

A

AACHEN, 156.
Abhishikteswaeananda, 402*.
Acosta José de, S. J., 14, 97, 117, 118, 120, 126, 127, 169, 301, 438, 453.
Achille Louis, 510*.
Adán, 81.
Adán de Bremen, 299.
Agouard, 306, 339.
Agostini Alberto de, 339.
Agra, 437.
Agrá Miguel, O. F. M., 129.
Aguirre Manuel, 459.
Agüero Cristóbal de, 460.
Agustín San, 11, 18, 73, 162, 350, 409.
Aigrain René, 375.
Alarcón Baltasar de, 460.
Alaska, 420, 421, 493.
Alberto de Bélgica, 202.
Albornoz Juan de, 461.
Alburquerque Agustín de, 462.
Alburquerque Alfonso de, 535.
Alcalá de Henares, 14*.
Alcocer Martín, 458.
Alcuino, 409.
Alejandro VI, Papa, 525, 526, 528.
Alemania, 34, 35, 40, 46, 47, 52, 55, 56, 57, 69, 70, 80. 81, 86, 94, 95, 101, 103, 130, 131, 133, 135, 139, 141, 145, 148, 149, 152, 153, 154, 170, 192, 199, 200, 221, 252, 253, 256, 307, 310, 320, 322, 362, 368, 371, 375, 376, 387, 409, 465, 472, 481.
Alexandre Jules, 469*.
Alfaric P., 402*.
Alfonso Pío, O. S. B., 20*, 21*.
Allmang Jorge, O. M. I., 145.
Allo P., 191.
Almeida P., 339. 435.
Alonso de Santa María, 462.
Alsacia, 139.
Altaner, 412*.
Alto Volta, 501*.
Altötting, 46, 52, 55, 56.
Altozano H., 510*.
Alvarado Francisco, 460.
Alvarez, S. J., 446.
Alvarez José, O. P., 341*.
Amacusa, 447.
Amann, 243.
Ambalacate, 434, 436.
Amberes, 96, 128.
Amsterdam, 47, 94, 376.
Amyot, S. J., 439, 444, 445, 465, 466
Ana Bolena, 70.
Anchieta P., S. J., 455.
Andérez Valeriano, S. J., 304*.
Anderson, 107, 108, 109.
Andrade, 301, 339.
Andrade Alberto, 535, 536*.
Andrade Antonio de, 338.
Angel Fray, 461.
Angola, 118, 448, 536.
Anguiano Mateo de, 165.
Ankermann Bernard, 291*, 309, 316, 391.
Anking, 422, 446.
Annam, 306.
Ansaldo Marcelo, 339.
Antillas, 340.
Antisrabé, 522.
Antonelli, 392.
Antonio de Ciudad Real, 460.
Anwander Antoine, 395, 401*.

Aquaviva P., S. J., 13.
Aquisgrán, 146, 156.
Ara Domingo de, 461.
Aragona P., 456.
Arámburu Zenón Mons., S. J., 323*.
Aranzadi y Hoyos, 291*.
Arenas Pedro de, 458.
Arens Bernard, S. J., 135*, 143*, 144*, 145*, 152*, 154, 157*, 159*, 162, 163, 267.
Areso José, 130.
Argelia, 492, 494.
Aristófanes, 263.
Aristóteles, 123.
Arizona, 338.
Armenia, 410.
Arnulfo, Rey, 409.
Aroz, 169.
Arriaga José de, 453.
Ars Cura de, 20.
Ascelino, 300.
Asiria, 368.
Asís, 185 426.
Asís San Francisco de, 194.
Aspurz P., 169.
Astrain Antonio, S. J., 134.
Aufhauser, 141*, 147, 155, 176, 227, 261, 286, 287.
Augagneur, 510*.
Ausgburgo, 73, 93, 139, 143, 148, 156.
Augusto Nicolás, 371.
Aujoulat Dr., 175.
Aupiais P., 172, 306, 341*.
Australia, 34, 310, 318, 388, 390, 392, 482, 483.
Austria, 151, 152, 156, 157, 159, 191, 310, 320.
Auxerre, 456.
Ava, 339, 438.
Avendaño Diego de, 128, 301.
Avendaño Fernando de, 453.
Ayora Juan, 459, 463.
Azevedo Bto., 86.
Azores, 525, 528.

B

BABILONIA, 368.
Babington, 435.
Bacon Roger, 300.
Bachem Carlos, 143.
Baer, 295.
Baeza, 119.
Bahmar, 306.
Bainville Jacques, 492.
Baker, 431.
Balandier Georges, 291*.
Balbi, 295*.
Balduino, 92.
Baltimore, 150.
Balzarini M., 247*.
Bandoung, 63, 492, 493, 494, 495, 523.
Banha Manuel, 435.
Baptista Manuel, 435.
Barandiarán José Miguel, 291*, 323*, 330.
Barbero, 267.
Barcelona, 145, 167, 170, 206, 222.
Bárcena Alonso, 453.
Bardy Gustave, 341*, 401*, 406*, 407*.
Bari, 180.
Barmen, 101.
Barth Karl, 106.
Barrientos Luis, 461.
Bartocetti Vict., 28, 30*, 33, 34, 35, 180, 183.
Barsotti Giulio, 184, 185.
Baruzi J., 467*.
Basalenque Diego, 459.
Basilea, 376.
Bastián Adolf, 291*, 307, 308, 309, 311.
Battaglia, 392.
Baudín Hermo Manuel, 165*.
Baudrillart, Cardenal, 205, 212.
Baumel J., 469*, 510*.
Baumgarten Paul M., 134, 135.
Bausani A., 373*, 375*, 376*, 393.
Bautista Gerónimo Fray, 459.
Bavink B., 401*.
Bayer Wolgang, 454.
Bayer Gottlieb S., 466, 468.
Bayle Constantino, S. J., 122*, 165*, 469*, 526*, 528.
Bedel M., 510*.
Beethoven, 216.
Beckenried, 192, 219.
Becker C. E., 155.
Beckmann Johannes, 140*, 145*, 156*, 170, 177, 190*, 191*, 192, 219*.
Belarmino Card., Santo, 93*, 98, 120, 462, 463.
Bélgica, 5, 47, 63*, 149, 150, 152, 159, 161, 175, 200, 201, 202, 204, 205, 214, 222, 223, 337, 422, 432, 480, 482, 483, 513.
Bellon K., 177, 402*.
Benavides Miguel de, 443.
Benedicto XV, Papa, 22, 34*, 48, 220, 248*, 346, 417, 419, 501*, 502, 513, 514.
Benfey, 434.
Bengala, 338.
Benito de Polonia, 300.

Benlloch Cardenal, 162.
Bentley W. H., 449.
Berbería, 340.
Bérgamo, 181*.
Bergonioux F. M., 401*.
Bergnier G., 401*.
Beristain, 452.
Berlín, 101, 138, 140, 143, 295, 309, 320, 370, 372, 391, 468.
Bernard-Maître, S. J., 172, 173, 174, 175, 322, 465.
Bernardino de Jesús, 462.
Bernardino de Sahagún, 366, 457.
Bernardino de Santo Domingo, 127.
Bérriz, 166, 167, 169.
Bertholet A., 371*, 401*.
Bertini Hugo, 115*, 180, 210, 228, 229, 240*, 267.
Bertonio P., 430, 454.
Beschi José Constantino, S. J., 434, 435.
Besson M., 469*.
Betherlsdorf, 90.
Bettray Johannes, S. V. D., 157*, 159*.
Beyrouth, 339.
Beza Teodoro, 73*, 78, 79, 84, 96.
Biasutti, 304*.
Bierbaum Max, 145, 147, 156.
Bigelmair, 115*.
Bignon, 465.
Bikfaya, 421.
Biliander, 82.
Birmania, 339, 438.
Bismark, 491.
Bitremieux P., 115*, 450.
Bizancio, 409, 433.
Blanc, Abate, 174, 175.
Blanchet Mons., 61.
Bleck W. I., 449.
Blecker, 376.
Blet, 510*.
Blumenbach, 303.
Boás Franz, 304*, 310.
Bobadilla Diego de, 462.
Boccassino Renato, 181, 289*, 290*, 321*, 323*, 382*, 385*, 389*, 390*, 393*, 394.
Bohemia, 368, 409.
Boliat, 306.
Bolaert, 162.
Bolivia, 455.
Bolonia, 179, 411, 412, 414
Bonald, 368.
Bonardi Giovanni, 301*, 306*, 338*, 340*, 341*, 439*, 446*, 448*.
Bonermann W., 105.
Bonjeam Chr., O. M. I., 133.
Bonifacio San, 408.
Bonifacio VIII, Papa, 411.
Bonifacio IX, Papa, 424.
Bonifaz Luis, 459.
Bonn, 156.
Bonetty, 368, 443*.
Bopp, 370.
Borges Pedro, 165*.
Born Agustín, 423.
Bornemann, 242, 252, 274, 275.
Borsi U., 469*.
Bortone, 446.
Bosco San Juan, 20.
Bosch-Gimpera, 304*.
Botelho de Amaral, 213.
Bouchard Jean, S. J., 194*, 196.
Bouchaud, 175.
Boucher de Perthes, 295, 379, 383*.
Boudais P., 448.
Bouffard Adrián, 356*.
Boulanger A., 73*, 461.
Boulard, Canónigo, 56, 57.
Bournouf Eugenio, 367, 370, 371, 376, 379*.
Boutant C., 469*.
Bouvet, S. J., 432, 439, 442, 443, 465, 467.
Bouvier Federico, S. J., 152, 320, 322, 402*.
Bourzes, 438.
Bozio Tomás, 118, 120, 127.
Braga, 189.
Brachmann, 107*.
Braham Johann, 20*.
Brancati di Laurea Lorenzo, 123, 126, 127.
Brasthmann, 401*.
Brasil, 84, 86, 98, 190*, 340, 455, 476, 482, 536.
Brasio Antonio, 189, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 223, 536.
Brasseur de Bousbourg, 452.
Braum, S. V. D., 153, 254*.
Bréal Miguel, 432, 438.
Breckling, 94.
Brelich A., 374.
Breno Carlos Francisco, 127, 128.
Brescia, 393*.
Breslau, 138, 142, 149.
Brest Litowski, 118.
Bretagne Guy de, 195.
Bretón Raimundo, 456.
Breuil, Abate, 304*.
Briault, 306, 339.
Bricout J., 401*. 402*.
Brière Yves de la, S. J., 469*, 510*.
Brillant Maurice, 363*, 375, 401*.

Brion Marcel, 495*.
Broca de, 295.
Brochado Costa, 536*.
Brochmand, 92*.
Broglie de, 353*, 371, 401*.
Broise La, 402*.
Bros, Mons., 291*, 296*, 299*, 321*, 323*, 344*, 363*, 367*, 369*, 380*, 382*, 385*, 396*, 402*.
Brosse La, S. J., 462.
Brosses de, 367.
Brou Alejandro, S. J., 134.
Broussolle J. C., 401*.
Browne L. E., 402*.
Brucker J., 466*.
Brugsch, H., 371.
Brujas, 159, 213.
Bruls Jean, 65*.
Bruls José, 107*, 110*, 111*.
Brunhes J., 469*.
Brünn, 459.
Bruselas, 65, 96, 371, 376, 430, 449*.
Brusciotto Jacinto, 449.
Brütsch Jean René, 95*.
Brutel, 450.
Bruyas Jacob, 461.
Bruyne De, 469*.
Bucero Martín, 82, 83.
Buchmann Teodoro, 82.
Buda, 88, 358.
Budapest, 146.
Buenaventura San, 11.
Buffon, 303.
Buglio, 441, 442.
Bühler G., 371.
Bühlmann Walter, 191*, 420*.
Builes Miguel Angel, 197.
Buonaiuti, 374.
Burgmann Arnold, 290*.
Burgos, 162, 166, 167, 168, 169, 185, 250.
Busch Franz Christian, 291*.
Buschan George, 304*.
Bustamante Miguel Lucio, O. F. M., 133.
Butay, S. J., 450.

C

CABO VERDE, 528*.
Cabral, 452.
Cáceres Luis, 458, 460.
Caetano Barcelo, 212.
Cadière P., 172, 340.
Calcuta, 368.
Caldwell R., 427, 428*, 431, 435.
Cales, S. J., 402*.
California, 318, 338.
Calixto III, Papa, 525.
Calixtus, 92.
Callet P., 448.
Calmette, S. J., 437, 438.
Calvino Juan, 70, 71*, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 97, 99, 132.
Camano, 455.
Cambier P., 449.
Cambridge, 494, 519.
Camboué, 306.
Camerún, 95*, 494, 501*, 507, 521.
Camper, 303.
Campion P., 120.
Canadá, 170, 175, 185, 192, 194, 195, 196, 205, 214, 218, 219, 261*, 301, 302, 317*, 392, 461, 482, 492, 493.
Cantón, 54, 443.
Cantova P., 339.
Cardijn, Canónigo, 42*, 47.
Cardillo V., S. J., 291*.
Carey William, 91.
Carheil Esteban, 461.
Carlomagno, 409.
Carlos V, 502.
Carmignani Renzo, 438.
Carminati Cesare, 71*, 74*, 85*, 87*, 163, 180, 181, 203, 222, 230, 231, 256, 266, 267, 286, 288.
Carminati Franco, 180.
Carochi Horacio, 458.
Carolinas, 339.
Caron Arthur, 469*.
Caron José de, 461.
Caron Raimundo, O. F. M., 122.
Carrez, S. J., 134.
Carrouges, 175.
Casamassa, 181.
Casas Bartolomé de las, 127, 460, 497, 499, 500, 512*.
Caselli, 180.
Casini Tito, 183*.
Castro Agustín María de, 165*.
Castro Andrés Fray, 459.
Castro Juan de Dios, 458.
Catalina de Aragón, 70.
Catarzi Danilo, 16*, 17*, 184, 257.
Catelini Jordán de, 300.
Caters Christian, 535.
Cattaneo, S. J., 438, 441.
Cattaui de Menasce, 341*.
Cavallera Ferdinand, S. J., 204, 222.
Cayetano Card., 97.
Ceilán, 86, 300, 438, 494.
Celestino V, Papa, 412.
Cepeda Francisco de, 461.
Cereceda Raúl, 510*.

Cerdá José María, 264*.
Cerri Urbano, 128.
Cervantes, 217.
César, 299, 350*, 363.
Cesari Ces., 469*.
Cesarò Egidio da, 124, 125, 126, 127.
Ciarappa, 180.
Cicerón, 245, 350.
Cicognani Card., G., 426.
Cieza de León, 301.
Cima Agustín, 467.
Cinti Decio, 355.
Ciprotti Pío, 526*.
Cirarda, 168.
Cirera R., S. J., 341*.
Cirilo San, 409.
Ciro, 81.
Civezza Marcelino da, 134.
Clair, 306.
Clark Francis, S. J., 194*.
Clarkson John, 193.
Claver San Pedro de, 505.
Clemen C., 401*.
Clemente Papa, San, 406.
Clemente VIII, Papa, 119.
Clemente IX, Papa, 415.
Clercq Augusto de, 149, 450.
Clodd Edward, 386.
Closs Alois, 291*.
Cobo, S. J., 443.
Cochin, 434.
Codrington, 428.
Coeurdoux, S. J., 432, 438.
Coimbra, 187, 188, 189, 211.
Colín Elías, S. J., 175, 339.
Collado Diego, S. J., 446, 447.
Collin Paul, S. J., 469*, 510*.
Colombia, 192, 197.
Colombín P., 340.
Colombo, 492.
Colón Cristóbal, 116, 300, 301, 527, 529.
Colonia, 46, 135, 146, 310, 455.
Comillas, 7, 162, 163, 170.
Comte Augusto, 369.
Condomine La, 302.
Conchinchina, 338, 472, 491.
Confucio, 358, 442.
Congar Yves O. P., 495*.
Congo, 63*, 448, 449, 450, 491, 494, 499, 513, 519, 521.
Congo (Río), 339.
Considine P., 194.
Conti A. de, 449*.
Cooper John M., 193, 305*, 402*.
Copenhague, 95.
Corbín, 374.
Cordier, 445*, 466*.
Coronata Matías da, 124, 127.
Coronel Juan, 460.
Correia Germán, 536.
Costa P., 442.
Costa de Marfil, 501*, 507, 508, 522.
Costa de Oro, 492, 494.
Costantini Celso, Card., 182, 183, 221, 512, 513, 523.
Costerus, 120.
Coucto Antonio de, S. J., 448.
Couplet, S. J., 432, 439, 441, 442, 465, 468.
Coutinho Bernardo Javier, 211, 212.
Couturier Charles, S. J., 171*, 173*, 174, 175.
Couvreur, S. J., 446.
Cracovia, 299.
Cranganor, 436, 437.
Cristián IV de Dinamarca, 90.
Cristiani Canónigo, 61.
Crivelli Camilo, S. J., 77*, 78*, 79*, 86*.
Cromwell Oliverio, 99.
Cucujães, 187.
Cueva Pedro de la, 460.
Cueto P., 402*.
Cuzco, 453.

CH

CHACON TOMAS, 459.
Chaho A., 401*.
Chailley-Best José, 486.
Cham-Bam, 306.
Chamberlain, 498.
Champagne Etienne, O. M. I., 9*, 18*, 19*, 77*, 90*, 195, 212, 218, 219, 261*.
Champollion, 368.
Chantepié de la Saussaye, 371, 383, 392*, 400, 401*.
Chappoulie Mons., 495*, 510*, 517*, 518*, 519*.
Charles Pierre, S. J., 42, 49, 87, 89*, 91*, 97, 105, 107*, 115*, 116*, 117*, 118*, 119*, 120, 121, 123*, 124*, 132, 159, 160, 161, 177, 186, 200, 201, 202, 205, 222, 228, 229, 243, 258, 260, 269, 284, 286, 287, 290, 510*.
Charlevoix, 366.
Chaumonot José, 461.
Chaumont Pedro, 301.
Chauvet-Dusoul Fernand, 361*.
Chavasse, 175.

Chen Stanislaus, 413*, 425, 426*.
Cherbury Herbert de, 366.
Cherry P., 172.
Chevrot Mons., 53.
Chiapas, 461.
Chile, 339, 455.
China, 14, 40, 54, 55, 57, 60, 64, 152, 159, 160, 172, 175, 192, 300, 301, 302, 303, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 349, 366, 367, 371, 389, 410, 411, 413, 417, 418, 422, 424, 431, 432, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 464, 465, 466, 467, 514, 523.
Chino Eusebio, 338.
Chiquitos, 34*.
Chomé Ignacio, 455.
Christian, Monje, 410.
Chuquisaca, 454.
Churchill, 483.

D

DAHOMEY, 172.
Dahlmann José, S. J., 300, 406*, 413*, 427*, 430*, 431*, 432*, 434*, 435*, 438*, 439*, 440, 441*, 442*, 443*, 444*, 447*, 451*, 452*, 453*, 454, 455*, 464*.
Dahmen Pedro, S. J., 150, 436*.
Dalmond, 448.
Damasceno San Juan, 98.
Dan Pedro, 340.
Daniel, Abate, 43, 45, 172.
Daniel Juan, 451*.
Daniel-Rops, 65.
Danielou, S. J., 42*, 173, 175, 184, 260.
Dannhamer, 92.
Darío, 81.
Darwin, 379, 383*.
Daubanton, 106.
Daupiais Jorge, 213.
Damboriena P., S. J., 341*.
Debaize P., 338.
Debaucher R., S. J., 361*.
Debesse, S. J., 446.
Defourny P., 350*.
Degeorge, 306.
Dehove H., 402*.
Delacommune Jean, 495*.
Delacroix, 175, 260, 273.
Delavignette Robert, 175, 495*.
Delaunoy, 450.
Delavan L. Leonard, 77.
Delgado P., O. P., 460.
Dellagiacoma, 184*.
Delos, O. P., 469*, 481, 503*, 511*.
Deniau, 306.
Deniker J., 304*.
Descamps Barón, 89*, 227, 266.
Dechâtelet, O. M. I., 194, 195.
Desideri Hipólito, S. J., 339, 439.
Dessau, 370.
Destombes, 61.
Dewailly, O. P., 50, 175.
Dhorme Edouard, 401*.
Díaz Francisco, O. P., 439, 443.
Díaz Jorge, 291*.
Díaz Manuel, 441, 461.
Díaz Pedro, 448, 468.
Diaz Dinis Antonio, 211, 212.
Diaz Sánchez (Tomás de Jesús), 119.
Díez del Castillo Bernardo, 366.
Diamper, 424.
Dicier, Canónigo, 55.
Diegues Junior Manuel, 291*.
Dindinger Juan, O. M. I., 144, 147, 210, 212.
Dinamarca, 70, 95, 472, 482.
Diodoro, 363.
Diodoro de Sicilia, 299.
Dionisio, 358.
Ditscheid Hermann, 469.
Dittmer Kunz, 291*.
Dobrizhoffer, 301.
Dollières P., 466.
Domenzain Moisés, S. J., 181*.
Domingo de Santa María, 460.
Domingo de Santo Tomás, 453.
Domingo Francisco, 461.
Domínguez Olegario, O. M. I., 17*, 115*, 162.
Doncoeur, S. J., 194.
Dortmund, 320.
Douai, 455.
Doucère, 306.
Dresch Jean, 511*.
Drews P., 107*.
Drexel A., 305*, 401*.
Drough James, 305*.
Dubois Henri, S. J., 172, 306, 323*, 326, 327*, 335, 340, 341.
Ducatillon J., 497*, 511*.
Ducruet J., 495*.
Duchêne Albert, 469*.
Duff Federico, 333*.
Dumery Henry, 361*.
Dumonchel Pablo, 195*.
Duperray Edouard, 495*.
Dupuis F., 367.
Duraeus, 92.
Durand Alejandro, S. J., 50, 51, 260, 306.
Durieux A., 511*.
Durkheim E., 372, 387, 388, 392.
Düseldorf, 146.

E

EBERS, 141.
Eboue M., 511*.
Edimburgo, 91, 101.
Edkins, 431.
Edmuston, 196.
Edwards W., 295.
Egaña Antonio de, S. J., 526*, 528*.
Egberto de Kent, 409*.
Egipto, 363, 370, 492.
Ehinger Elías, 92.
Ehrenreich, 296, 310.
Ehrhard Jean, 470*.
Eichsfeld, 92*.
Eldarov Giorgio, O. F. M., 124*, 125*, 127*.
Elia Pasquale d', S. J., 180, 182, 186, 339, 341*, 440*, 446.
Elías, Profeta, 124.
Eliade Mircea, 374, 395, 401*.
Enciso J., 401*.
Ennio, 363.
Enrique VIII de Ingl., 70.
Enrique el Navegante, 300, 525.
Enríquez Enrique, S. J., 434.
Erasmo de Rotterdam, 12, 82, 96, 99, 116, 117*, 127, 231.
Erington Antonio, 127, 128.
Erlangen, 100.
Erman A., 371.
Erzberger, 143.
Escalona Alonso, 458.
Escocia, 70, 99, 409.
España, 20, 24, 43, 58, 99, 130, 145, 149, 151, 162, 166, 167, 170, 175, 205, 206, 208, 211, 212, 214, 216, 218, 222, 223, 362, 392, 412, 465, 476, 477, 482, 497, 499, 513, 514, 524, 525, 526, 527, 528, 530.
Esquilo, 363.
Estados Unidos, 35, 43, 47, 148, 150, 170, 175, 192, 254, 307, 310, 326, 482, 493, 495.
Estanislao Julián, 371.
Estermann Carlos, 323*, 333*.
Esteva-Fábrega, 305*.
Estocolmo, 50, 376.
Estrabón, 299, 363.
Estrasburgo, 82, 139, 171, 376.
Estyus, 97.
Etiopía, 14, 186, 339, 492.
Euclides, 440.
Eudes San Juan, 20.
Eupen, 150.
Eurípides, 363.
Eusebio de Cesarea, 115, 116.
Evans-Pritchard, 304*.
Evhemero, 363.
Evora, 189.

F

FABRICIO Juan Alberto, 95*.
Fallon, S. J., 161.
Falsinal, 385*.
Fanner de Abreu, 385*.
Fanno Domingo, 439.
Fanon Frantz, 510*.
Faraz, 438.
Fátima, 189.
Faupin Jacques, 46*.
Fazio-Allmayer Otto, 361*.
Febres, 454, 455.
Fecht, 93*.
Federico de Brandenburgo, 90.
Federico IV de Dinamarca, 95.
Feldmann J., 360*.
Felipe II de España, 24.
Felipe el Hermoso de Francia, 412.
Feltin Cardenal, 51, 52, 56.
Ferm Vergilius, 401*.
Feria Pedro de, 460.
Fernández Alonso, 128.
Fernández Benito, 460.
Fernández José Fray, 459.
Fernández Juan, S. J., 443.
Fernández de Cabo Eustasio, S. J., 446.
Fernández de Oviedo, 301.
Fernández Valbuena Ramiro, 401*.
Ferreira, S. J., 443.
Fichte, 369.
Figueroa Antonio, 458, 459.
Figueira Luis, S. J., 455.
Filipi, 25.
Filipinas, 34, 123, 334, 339, 422, 451, 459, 462, 463, 493, 514, 530.
Finlandia, 368.
Fischer Antonio, 135.
Fisher Hermann, S. V. D., 135.
Flandes, 213, 215.
Fleury de, 130.
Florencia, 185, 320, 440.
Flores, Isla de, 424.
Flórez Ildefonso, 461.
Florida, 459.
Flory Maurice, 495*, 500*, 509*, 525*.
Focher Juan, O. F. M., 117, 127, 275.
Folliet M., 48, 49.
Folliet Joseph, 470*, 473, 474*, 487, 488, 489*, 495*, 496*, 497*, 500*, 503*, 511*, 512*, 517*, 518*, 524*.

Fontaine P. J., 402*.
Fontaney Juan de, 465, 467.
Fontenelle, 466.
Forey José, 529, 530*.
Ford Francisco Mons., 47.
Fordham, 194.
Forster, 301.
Fortes M., 470*.
Foucart G., 401*.
Foucauld, 44, 175
Fouquet, S. J., 469.
Fourmont Etienne, 444, 466, 468.
Fowler Warde, 350*.
Fox, Río, 338.
Foy M., 296, 309, 310, 316, 391.
Francia, 5, 20, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 70, 131, 149, 150, 151, 152, 170, 171 172, 174, 175, 202, 204, 205, 206, 213, 214, 218, 222, 223, 260, 303, 310, 362, 368, 371, 372, 375, 376, 383, 387, 388, 389, 465, 472, 477, 478, 480, 482, 483, 485, 492, 493, 497, 513, 516.
Francés Lucio, S. J., 163.
Frank L., 470*.
Franke Hermann, 95.
Frankfurt, 137.
Frasso Pedro, 129, 526*.
Fraudstad, 136.
Fraysse, 306.
Frazer J. G., 307, 354, 372, 382, 383, 384, 385, 386, 388.
Francisco de Asís, San, 88.
Francisco de Avila, 453, 458.
Francisco de San José, 462.
Francisco de Toledo, Virrey, 454.
Francisco de la Trinidad, 462.
Fredericq Paul, 432, 433*.
Freire Gilberto, 536.
Freitag Anton, 147, 177.
Freitas Serafín de, 129.
Freud, 374, 385.
Friburgo de Brisgovia, 140, 146, 154, 173, 190, 191.
Friburgo de Suiza, 320.
Frik, 106.
Frisque Jean, 49*, 110*.
Frizzi E., 304*.
Frobenius Leo, 309.
Froc P., S. J., 339.
Fuchs S., S. V. D., 305*, 325.
Fuente P., 459.
Fulton Sheen, 193.
Fumasoni Biondi, Card., 221, 250.

G

GABON, 338, 339, 491.
Gabriel, Hermano, 450.
Gabriel de San Buenaventura, 460.
Gagnière, 306.
Galm Maurus, O. S. B., 107*, 149*.
Gambetta, 478.
Ganhdi, 492, 493.
Garant Charles, 196*.
García Gallo Alonso, 526*.
García de Icazbalceta, 452.
García Villoslada, S. J., 168, 340.
Garcilaso de la Vega, 453.
Gardini Walter, 147, 154, 179, 180*, 184*.
Garnier Julio, S. J., 302.
Garrigou-Lagrange, 511*.
Gaspar Antonio, 460.
Gaubil, S. J., 439, 444, 465, 466, 467.
Gaultier P. A., 515, 517*, 523*, 524*, 531.
Gaviña, S. J., 168.
Gehrich M., 370*.
Gelbke J. H., 92.
Gemelli Agustín, O. F. M., 151.
Génova, 474.
Gentile, 498.
Gentili Otello, 183*.
George Augusto, 439.
Georgia, 425.
Gerard P., 450.
Gerbillon, S. J., 432, 439, 442.
Gerhard Juan, 92.
Gerhard Juan Senior, 79, 93.
Gericht, 94.
Gerin Marcel, 28, 30*.
Gerlier, Cardenal, 341*.
Gerona, 436.
Ghana, 494.
Gheddo Piero, 184*, 511*.
Gherzi P., S. J., 339.
Giannitelli Lamberto, 245*.
Gibraltar, 35.
Gichtel, 94.
Gide André, 491.
Gier K. de, 62.
Gifford, 370.
Gil Cremades Juan, 511*.
Gilberti Maturino, 459.
Gillard P., 450.
Gilles de Pélichy, O. S. B., 61.
Gilg Adán, 459.
Giménez Fernández Manuel, 526*.
Ginebra, 84, 95*.
Giovanditto, 84, 95*.
Girault Arthur, 470*.
Glassenap, 375, 401*.

Glemona Basilio de, 443.
Glorieux Palemón, 172, 260.
Glover Robert H., 77.
Goa, 34, 413, 434, 436, 535.
Gobien Le, S. J., 467.
Gobineau, 497.
Goblet d'Alviella, 358*, 371, 388*.
Godin, Abate, 43, 45, 49, 50, 52, 53, 55, 59, 171*, 172.
Goenes, 368.
Goetz André, 323*.
Gognet Antonio-Yves, 303.
Goiburu Joaquín, 162*, 168.
Goldenweiser, 304*.
Goldziher J., 371.
Gómez Zamora Matías, 526*.
González, S. J., 434.
González José María, 165.
González Holgüin Diego, 454.
González de San Pedro, 443.
González Zumárraga Antonio, 526*.
Goodal N., 110*.
Goodwin Bill, 341*.
Gorce Máximo, 375, 401*.
Goucher, 107*.
Gouthier Henri, 361*.
Goyau Georges, 107*, 119, 137, 138*, 148*, 171, 204, 222.
Gomes Moreira Porfirio, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 219, 223.
Gräbner Fritz, 291*, 296, 309, 313, 316, 391, 392.
Gracián Jerónimo, 118, 119, 120, 127.
Graham John, 150.
Grancú G., 292*.
Grandmaison, S. J., 152, 349*, 351*, 353*, 355*, 369*, 370*, 371*, 396.
Graneris G., 350*, 402*.
Grasso Domenico, 180.
Grätz, 158, 159.
Graul Carlos, 100, 101, 273, 274.
Gravier P., 461.
Gravina Domingo, O. P., 124.
Grecia, 357, 367, 368, 381.
Greco, S. J., 175.
Gregorio Magno, Santo, 115.
Gregorio XIII, Papa, 412.
Gregorio XV, Papa, 30*.
Gregorio XVI, Papa, 21, 132.
Gregorio de Breda, 177, 406*.
Grentrup Teodoro, S. V. D., 41, 155, 164*, 176, 227, 270, 272.
Griaule A., 292*.
Grimaldi, S. J., 467.
Grimm, 368.
Grissar, 401*.
Grocio, 301.
Groenlandia, 95, 299.
Groot Hugo, 97.
Grotanelli Vinigi, 294*, 323*, 329*.
Grundemann, 252.
Grundler Otto, 361*.
Gruhen Werner, 360*.
Guadalajara, 197.
Guadalupe Isla de, 491.
Guam, 493.
Guatemala, 461.
Guayana Francesa, 456, 491.
Guaycurús, 15.
Gayrá, 15.
Gubernatis Domenico, 127.
Guépin, 120.
Guerra de Lorca Pedro, 127.
Guevara Miguel de, 459.
Guidi, 374.
Guimet M. E., 371.
Guinea, 499.
Guinness H. G., 449*.
Guitton Jean, 503*.
Gumersindo de Escalante, 164, 262.
Gumilla José, 169, 339.
Gumplowiz, 498.
Gutiérrez del Arce Manuel, 526*.
Gutmann, 106.
Guzmán Diego de, 458.
Guzmán Luis de, S. J., 14.

H

HABERLANT Michael, 291*, 310.
Haddon A. C., 304*.
Halkels, 385*.
Hahn Heinrich, 130, 254*, 273.
Hakluiyt R., 14.
Halde Jean Baptiste du, 442.
Halle, 90, 101.
Hamilton Alejandro, 368.
Hamy, 295.
Hanke Lewis, 470*, 526*.
Hanotaux Gabriel, 492.
Hansleden, 100, 437, 438.
Hardaparmaka P., 511*, 517*.
Hardy Georges, 322*, 431, 470*, 475, 476*, 480*, 485*, 486*, 487*, 498*, 510*.
Harmand Jules, 470*, 479, 480, 486.
Hartland, 307.
Hastings J., 375.
Haveman, 92.
Hawai, 493.
Hayton, 300.
Hazard Cornelio, 128.
Heberle G., 332*.

Hefele-Leclercq, 412*.
Hegel, 357, 369, 400, 498.
Heiler F., 374.
Heligoland, 492.
Henrion Barón de, 130, 254*, 273.
Henry, O. P., 174.
Hera Alberto de la, 526*.
Heráclito, 364.
Herborn Nicolás, 116.
Herder, 369.
Herdtricht Christian, 442, 443.
Herodoto, 298, 299, 363.
Herskovits Melville, 305*.
Hervás y Panduro Lorenzo, 463, 464.
Hervé, 17.
Hervieu, S. J., 439, 443, 444.
Herzog Ernst, 92.
Hesíodo, 363.
Heurn Justo van (Heurnius), 96.
Heurnius J., 86.
Hidalgo A., 341*.
Hidalgo Manuel, 461.
Hobbes, 301.
Hodgen T., 305*.
Hoffinger, S. J., 426*.
Hoffman Romanus, 123*, 127*.
Hoffner Joseph, 526*.
Holanda, 24, 25, 47, 56, 60, 63*, 86, 121, 149, 152, 170, 176, 178, 200, 201, 213, 215, 221, 222, 261, 320, 321, 369, 477, 482, 493, 513.
Homburger, 467.
Homero, 298, 363.
Hong-Kong, 339.
Honorio III, Papa, 410.
Hooker Ricardo, 99.
Hörde, 320.
Hornbeeck, 86, 98.
Houben, S. J., 177.
Howe Sonia, 470*.
Hüber Hugo, S. V. D., 191*.
Hubert y Maus, 386.
Huby P., 353*, 355*, 369*, 370*, 371*, 396*, 401*.
Hulstaert, 162.
Humboldt, 446, 451.
Hume R. H., 401*.
Hunnius Egidio, 92*.
Hünfeld, 136.
Hunter, 435.
Huonder Antón, 133, 134.
Husserl, 375.

I

IBERO José María, S. J., 293*, 319*, 323*.
Ignacio de Loyola San, 12, 13, 20.
Illinois, 461.
India, 14, 40, 54, 86, 175, 190*, 300, 301, 303, 306, 319, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 363, 366, 367, 368, 378, 389, 413, 414, 420, 424, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 445, 464, 465, 467, 494, 535, 536.
Indochina, 25, 172, 424, 446, 492, 493, 494, 513, 516.
Indonesia, 63, 319, 338, 424, 493, 494, 513.
Inglaterra, 34, 35, 40, 47, 70, 75, 90, 99, 152, 295, 307, 310, 362, 365, 369, 370, 383, 387, 392, 409, 477, 480, 482, 483, 492, 497.
Innsbruck, 158, 159.
Inocencio XI, Papa, 441.
Insauralde José, 456.
Intorcetta P., 442.
Iragorri Francisco, 458.
Irlanda, 368.
Isabel la Católica, 529.
Islandia, 299.
Israel, 519.
Issy-les-Moulinaux, 175.
Italia, 20, 43, 47, 131, 150, 152, 154, 175, 178, 179*, 192, 202, 205, 211, 212, 214, 218, 220, 222, 223, 256, 257, 362, 375, 392, 407, 440, 465, 472.
Iván el Terrible, 118.

J

JACOBI, 369.
Jadot J. M., 511*.
Jaime I de Aragón, 411.
Jalabert Louis, 341*.
James, 375.
Jann Adelhelm, 192.
Jannasch, 470*.
Japón, 14, 40, 57, 60, 86, 118, 190*, 192, 303, 335, 336, 337, 339, 349, 367, 422, 424, 447, 514.
Jarre, 185.
Jastrow Morris, 353*, 354, 375.
Javier Francisco San, 20, 127, 167, 175, 244, 324, 413, 434, 446.
Javier Jerónimo, S. J., 436.
Jean Marie du Sacré Coeur, 121*.
Jedin Hubert, 511*, 517*.
Jenófanes, 364.
Jeremías A., 367*, 373*, 401*.

Jetté Fernando, O. M. I., 195, 219, 231, 232, 234, 428.
Jevons, 382, 383, 385.
Jiménez Francisco, 461.
Jiménez Cristóforo, 463.
Johanns, S. J., 161.
Joliette, 194.
Jomier, 175.
Jomin H., 495*.
Jorge, Rey, 411.
Jorge Marcos, 449.
Jorge Dias Antonio, 292*.
Juan VIII, Papa, 409.
Juan XXIII, Papa, 22, 182, 184, 248*.
Juan III de Portugal, 536.
Juan Bautista Fray, 457.
Juan de Córdoba, 460.
Juan de Jesús María, 14, 15, 119, 120.
Juan Leonardo San, 20.
Juli, 454.
Julio II, Papa, 528.
Julio III, Papa, 13.
Jung, 374, 375.
Junod Henri, 305*, 332.
Jurji Edward, 401*.
Justino San, 364.

K

KABIR, 88.
Kadlubek, Obispo, 299.
Kähler M., 95*.
Kang-Hi, Emperador, 441, 442, 444.
Kant, 369, 400.
Karakorum, 300.
Karrre, 395.
Karthaus Hubert, S. V. D., 158.
Kat Angelino, 480.
Keegan, 165*.
Keilpach Wilhelm, 361*, 401*.
Kennedy Pacificus, 361*.
Kiew, 120.
Kilger L., O. S. B., 147, 156, 185, 191*.
King J. H., 386.
Kio Diego, 460.
Kirsbaum, 306.
Klaproth Julio Enrique, 468.
Kleinlanden, 139.
Knapp D. L. J., 150.
Knox, 77.
Koch Jacob, S. V. D., 158.
Kögler P., 445.
Kolb, 302.
König Franz, 401*.
Koppers, S. V. D., 159, 291*, 331, 394, 427.
Korff Barón de, 466.
Korolevsky, 423.
Köster, S. V. D., 61, 62.
Kowalsky, O. M. I., 126*, 186.
Krausse, 291*.
Kroeber A. L., 305*.
Kröl Hugo, 229, 286.
Krose A., S. J., 134, 141, 274.
Kuhn A., 377, 378.

L

LABANCA B., 371.
Labat, O. P., 340.
Labourdette, O. P., 52, 60, 61, 240*.
Labouret Henri, 495*, 496*, 510*.
Lactancio, 116, 350.
Lacroix-Djunkovskoy, 130.
Lacroix Benoit, 402*.
Lado P., 435.
Lafiteau José Francisco, S. J., 298, 302, 303, 366, 367, 383.
Lagrange Marie Joseph, 401*.
Lagunas Juan Bautista, 459.
Laínez, S. J., 13.
Lallemand, 161.
Lamalle, S. J., 161.
Lambrecht Francis, 306*.
Lammenais, 368.
Lamott, 107, 108, 111.
Landa Diego de, 460.
Landsberg Paul, 306*.
Landresse, 446, 447.
Lang Andrés, 307, 372, 373, 378, 382, 383, 390, 393, 397.
Lange J. P., 95*, 161, 185.
Langio Joaquín, 95*.
Lannou Chr. de, 470*.
Laos, 338, 494.
Lapeyre G., 151.
Lápide Cornelio a, 97.
Laponia, 95, 302.
Lapovec, 338.
Lapparent A., 341*.
Larraona, 270, 271*, 272.
Latourette K. S., 107, 109*, 110*.
Laudet, 42*.
Launay Adrián, 134, 472*.
Lauro Raffaele di, 470*.
Lawlor R., 193.
Lawrence, 492.
Lazzarini, S. J., 241*.
Lebbe P., 159-160.
Lebreton, 173.
Lecomte, S. J., 432.
Leclercq, Canónigo, 63, 159, 452, 526*.
Leenhardt M., 332*.

Lefebvre Pierre, 101*, 103*, 105*, 142*, 175.
Legal Francisco, 456.
Legge Jacobo, 430, 431.
Le Gentil, 302.
Lehmann E., 371*, 379.
Lebinitz G. W., 95, 442, 467.
Leintung-Schwalbe, 305*.
Leipzig, 100, 106.
Leiros Eladio, 361*.
Leitmeritz, 146.
Lejarza Fidel, 165*, 170*.
Lejay P., 341*.
Lejeune, S. J., 366.
Lemaitre, 306.
Lemonyer, O. P., 152.
Lenín, 490, 491, 493, 495.
León X, Papa, 528.
León XIII, Papa, 174, 416, 501, 506.
Leon-Dufour, 175.
Leroi-Gourham, 292*, 323*.
Leroy-Beaulieu Pablo, 478, 479*.
Le Roy Mons., 152, 306, 321, 331.
Lessard Jean, 196*.
Lessing, 369.
Lessmann-Hüssing, 372*.
Lessourd Paul, 171.
Leturia Pedro, S. J., 526*, 527*.
Leuba J. H., 353*, 359*, 360.
Levaux, 159.
Levi de la Vida, 374.
Levy-Bruhl Luciano, 389, 396*.
Leyden, 86, 9á, 370*, 376.
Leyritz A., 469*.
Liberia, 492.
Libia, 492, 494.
Licent, S. J., 335.
Lienart Cardenal, 51.
Ligorio San Alfonso María, 27.
Lille, 51.
Lima, 412, 456.
Limoges, 45.
Linné, 303.
Linz, 158.
Lisboa, 189, 212, 338*.
Lissieux, 42, 44, 45.
Lituania, 152.
Livingstone, 431.
Lodenstein Yodoco von, 98.
Loffeld Edouard, 10*, 11*, 22*, 23*, 27*, 28, 30*, 51*, 59*, 60*, 61*, 63, 65*, 66, 177, 261.
Loisy A., 354.
Lombard P., 456.
Lombardi Ricardo, S. J., 183*.
Lombardo Natal, 459.
Londenstein, 86.
Londres, 128, 339, 428, 492, 519.
Longwy, 48.
Lopetegui León, S. J., 117*, 148*, 168, 169, 170*, 265*, 321*, 322*, 323*, 412*, 517*.
López Francisco, 463.
Lophem, 159, 160.
Lou Tseng Tsiang, 159, 160, 337, 349.
Louis, 286, 287.
Louro José, 213.
Louwers O., 470*, 471, 472.
Lovaina, 42, 152, 160, 161, 167, 185, 200, 201, 203, 204, 206, 222, 297, 310, 311, 316, 320, 321, 345.
Löwenstein Luis von, 138, 142, 151,
Lowie Robert, 291*, 305*, 375.
Lubac Henri de, 172, 173, 260.
Lubbock Juan, 307, 379, 380, 383*.
Lubiana, 146.
Luca A., 184.
Lucrecio, 350.
Lüderwaldt, 95*.
Ludewig E., 431, 452.
Luethi, O. P., 191*.
Lugar Lord, 480.
Lugo Bernardo, 456.
Luis XIV de Francia, 437.
Luis XV de Francia, 465.
Luis de Teruel, 453.
Lulio Raimundo San, 115, 411.
Lutero Martín, 69, 70, 71*, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 95*, 99, 132.
Luxemburgo, 321, 322.
Lyon, 42, 171, 172, 174, 175, 371, 494.
Lund, 376.

M

MAASTRICHT, 177.
Mac Connell Moses, 107, 108, 109.
Macao, 34, 35, 465.
Macerata, 180, 440.
Machado José Pedro, 213.
Machiques, 451*.
Machoni Antonio, 456.
Madagascar, 172, 175, 338, 339, 448, 472, 494, 501*, 507, 513, 521, 522.
Madrás, 435.
Madrid, 164, 393*, 421, 452, 463.
Maduré, 432, 436.
Magdalena Santa, 123.
Maguncia, 58.
Mahoma, 88, 358, 365, 373.
Maïllac Moyria de, S. J., 445, 466.
Mainage Th. 402*.

Mainz, 58.
Mairan Dortous de, 466.
Malabar, 424, 434, 438.
Malaca, 34, 86, 444.
Malasia, 494.
Maldonado, 97, 461.
Malinas, 149, 150.
Mallorca, 115*, 411.
Malmedy, 150.
Mamachi Tomás María, 128.
Mamiani P., 456.
Mana, 401.
Mandola Passo de la, 185.
Mangenot, 243.
Mangino, 183*.
Manila, 133*, 339, 447, 463.
Manna, P., 163, 179, 181.
Mannier René, 470*.
Mannoni O., 470*, 510*.
Manrique Sebastián, 301, 338.
Maquiavelo, 487, 498.
Malrault O., 341*.
Marbán P., 455.
Marco Polo, 300, 365.
Marcos de Lisboa, 463.
Marcos de Niza, 338.
Marcozzi, S. J., 305*.
Marella Mons., 337, 349.
Marett R. P., 305* 386.
Mariazel, 158.
Marie Andrée du Sacré Coeur, 332*.
Marignoli Juan de, 300.
Marquette P., S. J., 338.
Marruecos, 492, 493, 494.
Martigny P., 340.
Martín V, Papa, 525.
Martindale C. D., 401*, 402*.
Martinelli, 85*.
Martínez Balirach Jesús, S. J., 446.
Martínez Marcos, 461.
Martínez Zacarías, 306*.
Martini Martino, 339, 442.
Martinis De, 135, 416.
Mártir de Angleria Pedro, 301.
Martire E., 183*.
Marsella, 42, 123, 481.
Marshall T. W., 130, 273.
Marx Karl, 369, 490.
Masarei S., 28, 30*.
Masnovo Amato, 361*.
Massaia Card., 339.
Mass Othon, O. F. M., 145.
Masson José, S. J., 161, 175, 402*.
Mata-Boike, 449.
Mateo San, 79.
Mateos Francisco, S. J., 165*, 217, 218*, 527*.
Maupertius, 302.
Maupassant Guy de, 491.
Mauss M., 291*.
Maus, 372.
Mayer, O. S. B., 135.
Mayombe, 450.
Mayor Domingo, S. J., 402*.
Máximo, O. P., 424.
Mazé P. B., 473*.
Medhurst, 431.
Medina P., 452.
Meinertz Max, 135, 141, 144.
Meinhof C., 420*, 428*.
Meisner Baltasar, 92.
Méjico, 14, 116, 118, 192, 197, 338, 366, 412, 447, 457, 458, 459, 462, 463, 493.
Mel Conrad, 95*.
Melanchton Felipe, 71*, 77, 80, 81, 83.
Melanesia, 319.
Memmi Albert, 511*.
Menasce de P., 173, 176, 191, 193*, 219, 241*, 322, 511*, 518*.
Mencio, 442.
Mensching G., 357, 401*.
Méntrida Alonso de, 463.
Mentzel, 468.
Mercado P., 459.
Mercier Card., 321, 481.
Mérinhac A., 470*.
Merkel R. F., 403*, 467*.
Mermannius Arnoldo, 128.
Messineo, S. J., 470*.
Mesopotamia, 370, 373.
Metodio San, 409.
Metodio da Nembro, 181.
Meuss M., 305*.
Meyer E. H., 377, 379.
Michel R. P., 510*.
Michelis de E., 292*.
Michels, O. P., 191*.
Michigán, 338.
Michonneau, 42*, 43, 44*, 172.
Mieras Modesto, 403*.
Migne, 130.
Milán, 203, 321.
Mindoro, 34*.
Minon A., 61.
Mioni Hugo, 181, 202, 203, 222, 261.
Miramar, 115.
Miranda Francisco, 458.
Morbt, 106.
Mississipi, río, 338.
Mithra, 358.
Mittelstädt O., 527*.

Moctezuma, 457.
Modaelli Mario, 401*.
Mödling, 146, 151, 152, 157, 159, 317, 320.
Moffat, 431.
Mohr Richard, 291*, 323*.
Moidrey de P., S. J., 339.
Moisés, 373.
Molfetta, 185.
Molina Alonso de, 457.
Molina Cristóbal de, 453.
Molinos Cristóbal de, 301.
Monchanin, Abate, 175.
Mondreganes Pío, 12*, 20*, 21*, 163, 164, 167*, 168, 170, 176, 186, 206, 208, 222, 227, 228*, 237, 261, 262, 263, 266, 267, 269, 270, 271, 288, 298*, 301*, 304, 310*, 313*, 316*, 317, 319, 323, 347*, 356*, 384*, 385*, 386*, 387*.
Monentilo de Espoleto, 300.
Mongolia, 442.
Monheim Christian, 470*, 496.
Montagne Robert, 505*.
Montagnosa, 34*.
Montalbán Fr. J., S. J., 168, 265, 412*, 527*.
Montandon Georges, 291*, 292, 305*, 306*.
Montecorvino Juan de, 300, 365, 410, 411, 424.
Montegazza Gaetano, 339, 438, 439.
Montepulciano, 436.
Monterrey, 197.
Monticone, 180.
Montini Card., 494.
Montreal, 196.
Montserrat Antonio, S. J., 339.
Moonens Teodoro, S. J., 186.
Moore George Foot, 375, 401*.
Morales, 443.
Moravia, 409.
Morcillo Casimiro, 168.
Moreau De, S. J., 161.
Moreno Augusto, 211, 213.
Moreno Jerónimo, O. P., 129, 460.
Moresco E., 470*.
Mosfat P., 340.
Morrison, 431, 443.
Mortier Raúl, 375.
Mortillet, 295.
Mortimer Cromwell, 466.
Moscú, 118, 444.
Mosmans Guy, 511*.
Motte Lambert de la, 25, 415.
Moulaert G., 470*.
Mouly Mons., 465.
Moura E., 151.
Mozambique, 535.
Mukden, 445.
Mulders Alfonso, 61, 148, 176, 177, 245, 261, 271, 286, 287.
Müller Alb., S. J., 470*, 511*.
Müller Karl, S. V. D., 156*.
Müller Juan, 92*.
Müller Max, 343, 368, 369, 370, 377, 378, 390, 430, 431*, 432, 436, 437, 440, 463, 467.
Munerati Dantes, 135.
Munich, 130, 155, 519.
Münsters, M. S. C., 61.
Münsters, 139, 140, 141, 143, 146, 148, 149, 155, 156, 157, 192, 255.
Murcia, 411.
Murillo Velarde, 339.
Murphy Edward, 193, 194*.
Murphy John, 401*.
Mus Paul, 511*.
Musäus, 93*.

N

NABUCODONOSOR, 81.
Nagasaki, 446.
Nagl Card., 158.
Nallino, 374.
Nankín, 440.
Napoleón, 368, 443.
Naumburg, 101.
Neglia Franco, 361*.
Negre Pedro, S. J., 344*, 345*, 346*, 377*, 378*.
Nestorio de Kiew, 299.
Neumann, 439.
Neuwirth P., 191*.
Neve Teodoro Dom, O. S. B., 159, 160.
Neve Molina Luis, 458.
Neveu C., Le, 470*.
Neves Mateus das, 244.
Newbigin L., 107, 108*, 109.
Newman, 371.
Nguyen Huy Lai, 516*.
Nicolás I, Papa, 525.
Nicolás M., 240*.
Nicolás, O. P., 52, 60, 61.
Nicolau Miguel, S. J., 353*.
Nieden E., 100*.
Nietszche, 487, 498.
Nieto, S. J., 446.
Nieva Domingo de, 443.
Nieyroup, 368.
Nigeria, 340, 494.
Nilson, 375.
Nimal H., 511*.
Nimega, 176, 177.

Nóbili Roberto de, S. J., 368, 413, 436, 437.
Noceda, S. J., 463.
Nocentini Luis, 440.
Noé, 81.
Noel, 439, 442.
Noeldeke Th., 371.
Noruega, 70, 472.
Nueva Caledonia, 318.
Nueva Delhi, 111.
Nueva Guinea, 306, 319, 424, 483.
Nueva Nursia, 390.
Nueva York, 193, 461.
Nueva Zelanda, 340*, 482.
Nuevas Hébridas, 318.
Numa, 358.

O

OAXACA, 460.
Oberamergau, 47.
Obermaier, 304*.
O'Connor, 193, 194.
Ohm Thomas, O. S. B., 140*, 155, 156, 182*.
Olbrechts, 291*.
Oldemburg H., 371.
Oliñano P., 459.
Oliveira Salazar, 536*.
Oliver Juan de, 462.
Olmos Andrés de, 457, 460, 461.
Omaechevarría Ignacio, O. F. M., 208, 213, 214, 215, 216, 217, 223.
Omaechevarría Cruz, 264*.
Omodeo, 374.
Omont Henri, 464, 465.
Oporto, 189.
Oppert, 368.
O'Reilly Patrik, 130*, 175, 204, 323, 341.
Orelli G. von, 401*.
Orígenes, 408.
Orinoco, río, 339.
Ortega José, S. J., 458, 459.
Ortegat Paul, 361*.
Ortiz Francisco, 460.
Ortiz Tomás, 462.
Osiander, 92*.
Osiris, 358.
Ossar Pierre, 494*.
Ostertag, 107*.
Ottawa, 194, 195, 218, 219, 231.
Otto, S. J., 56, 58*, 61, 374, 375.
Oxford, 370, 376, 411, 412, 414, 430, 432, 440, 519.
Oyanguren Melchor, 447, 463.

P

PABLO San, 11, 249, 324, 399, 419, 460.
Palacios Antonio, 392*.
Paconio Francisco, 449.
Pacheco Francisco, S. J., 438, 460.
Paderborn, 136.
Padua, 179, 185.
Pages León, 447.
Paggiaro L., 403*.
Pagitt Ephraim, 99.
Paises Bajos, 70, 94, 95, 96, 480.
Baiva Bolêo, 213.
Pakistán, 494.
Palacio Pedro, 458.
Palestina, 410.
Pallu Mons., 25, 415.
Pammolli Tomás de Jesús, 120.
Pamplona, 167.
Pantoja, S. J., 441.
Pane Salvatore, 183*.
Papuasia, 483.
Paraguay, 339, 455.
Paraná, 15.
Paredes Ignacio, 458.
Pareja P., 459.
Parente Pietro, 17*, 18*, 19, 181.
Parma, 184, 185.
París, 42, 43, 48, 49, 51, 54, 65, 171, 172, 370, 371, 376, 411, 412, 414, 438, 442, 456.
Parrenin, S. J., 432, 439, 443, 444, 466.
Pasquier Guy de, 60, 61.
Pastells, S. J., 165*.
Pastor Luis, 140*, 154.
Patagonia, 339.
Patiño Diego, 463.
Paúl San Vicente de, 20, 27, 41, 42.
Paulino de San Bartolomé, 100, 438.
Paulo V, Papa, 25, 412, 413, 414, 424, 425.
Paulon Italo, 183*.
Pausanias, 363.
Paventi Saverio, 12*, 15, 16*, 28, 30*, 31, 32, 36, 37, 61, 70*, 76*, 80*, 92*, 94*, 95*, 96*, 98*, 100*, 101*, 102*, 107*, 114*, 122*, 123*, 127*, 129*, 145*, 146*, 180, 181, 182, 185*, 257, 406*, 419.
Pedro San, 11, 84, 247.
Pedro de San Buenaventura, 462.
Peeters Paul, S. J., 406*, 427*, 433*, 434*, 435*, 437*, 438*, 439*, 448*, 449*, 452*.
Pegú, 338, 339, 438.
Peirone F., José, 341*.
Peitzmeier Josef, 306*.

Pekín, 422, 424, 440, 442, 445, 464, 465, 466.
Pellegrino, 180.
Pelleprat P., 456.
Peñafort Raimundo San, 411
Perbal Alberto, O. M. I., 186, 194, 195, 205, 206, 210, 212, 218, 220, 222, 228, 241*, 252*, 260, 269, 284*, 286, 287, 322*, 323*, 331*, 333*, 337*, 406*, 408*, 410*, 412*, 414*, 415*, 421*, 429*, 511* 512, 518*.
Pereira, 435, 438.
Pereña Vicente, 527*.
Peretti André de, 495*.
Pérez Manuel, 458.
Pérez Barradas José, 305*, 306*, 401*, 527*.
Pérez Ormazábal, 163*.
Persia, 365, 425, 440.
Perú, 14, 117, 302, 338, 339, 453, 454.
Peschel, 382, 383*.
Pestolazzi, 374.
Peters José, 52, 55.
Petit Henri, 61.
Petri Helmut, 292*.
Pettazzoni Rafael, 373, 374, 376, 387, 395, 401*.
Pian di Carpine Juan, 14*, 300, 338
Pickening Juan, 462.
Pico Daniel del, 127.
Piddington Ralph, 305*.
Pietsch, O. M. I., 148, 149*.
Pike E. Royston, 401*.
Pilhatsch Franz, 156.
Pilling, 452.
Pimentel, S. J., 437.
Pinard de la Boullaye, S. J., 152, 313, 320, 353, 354*, 375, 378, 379*, 389*, 391, 393, 396, 402*.
Pincherlee, 374.
Pingle Pattison, 361*.
Pinto Bull, 333*.
Pío San, V, 21.
Pío VII, Papa, 467.
Pío IX, Papa, 34*, 416, 419.
Pío XI, Papa, 21, 22, 30, 34*, 174, 221, 247, 248, 320, 334, 346, 501*, 502, 512*, 513, 515, 519, 523.
Pío XII, Papa, 22, 30, 56, 58, 63, 65, 174, 189, 247, 249, 251, 336, 337, 419, 423, 501*, 503, 505, 507, 508, 509, 510, 512*, 514, 523.
Piolanti Mons., 181.
Piolet P., 171.
Pisa, 474.
Pizarro, 453.
Planchet Régis, 470*.
Plank, 96.
Plasencia Juan de, 462.
Plat I. H., 371.
Platón, 364.
Platzmann Julio, 430, 452, 455.
Plinio el Viejo, 299.
Plotino, 364.
Plutarco, 299, 363, 364.
Podernone Oderico, 300, 338.
Poirot, 466.
Poitiers, 300.
Polonia, 118, 472, 492.
Pombal, 435, 451*.
Pomello G., 403*.
Pondichery, 445, 465.
Pons P., 438.
Pontigny, 45.
Porfirio, 364.
Porter Konrad W., 92*.
Portugal, 25, 99, 145, 187, 188, 201, 209, 212, 213, 214, 216, 218, 223, 412, 465, 476, 477, 482, 485, 497, 513, 514, 524, 525, 528, 530, 532, 533, 534, 535, 536.
Posen, 146.
Poisieux, 191.
Posnania, 136.
Possevino Antonio, S. J., 97, 118, 120, 127.
Pott Augusto, 413, 430, 431, 446.
Potter Charles, 402*.
Praetorius, 92.
Praga, 442.
Pradomontanus Ant., 448*.
Prat P., S. J., 345.
Preller, 371.
Preise d'Ailly, 300.
Prémare, S. J., 432, 439, 443, 444, 465, 466, 468.
Preuss K. Th., 291*, 305*, 320, 372.
Pritchard, 295, 304*, 470*.
Proenza P., 437, 438.
Próspero de Aquitania San, 114.
Proulx Fernando, 196*.
Prouvsot Henri, 53, 54, 55*.
Prüm Regino de, 299.
Prusia, 136.
Przikril, 435.
Przywara Erich, 306*.
Przyluski Juan, 402*.
Puerto Rico, 493.
Punicale, 434.

Q

QUATREFAGES, 295, 391.
Québec, 195, 196.
Quéguiner Maurice, 61, 175, 321*, 323*.
Quiles Ismael, 361*.
Quirós Bernardino de, 460.

R

RABELAIS, 217.
Rachol, 434.
Ragüin, S. J., 173.
Ramakrishna Pillai, 428*.
Ramos Demetrio, 527*.
Rasles Esteban, 461, 462.
Ratisbona, 94.
Rätzel F., 305*, 309, 382, 383*.
Raulín, 425*.
Rawlinson, 368.
Rebelo Gonçalves Francisco, 211, 213.
Recio Bernardo, 165*.
Régis Juan Bautista de, 442, 466.
Regismanset Chr., 470*.
Reinach Salomon, 383, 385, 402*.
Rellini, 392.
Rémusat, 371, 432, 441, 465.
Rengao, 306.
Rengel Alonso de, 458.
Renán, 361.
Repetti W. C., S. J., 341*.
Restivo Pablo, 456.
Rétif André, S. J., 42*, 60, 173, 174, 175, 184, 260, 405*, 406*, 419*, 427*, 464*, 465*, 466*, 468*.
Rétif L., 62.
Retzius, 295.
Réville Albert, 353*, 371, 380*, 383*, 402*.
Reyes Antonio de los, 460.
Rhó Faustino G., 129, 133, 439.
Rhodes Alejandro, S. J., 446.
Ribadeneira, 169.
Ribeiro Diego, S. J., 435.
Ribera de Sahagún Bernardino, 301.
Ricard Robert, 322, 527*.
Ricci Mateo, S. J., 182, 301, 339, 413, 439, 440, 441, 443.
Ricci Victorio, 339.
Ricoeur Paul, 361*.
Richard, 172.
Richelieu, 202, 477.
Richter José, 107*.
Richter Julio, 106.
Richthofen F. von, 371.
Rinaldini Benito, 459.
Rincón P., 458.
Ringgren, 375.
Ríos Alejandro, 197*.
Ripalda, 460.
Ritschl A., 90*.
Rivers W. R. H., 310.
Rivet M., 467.
Roa P., 459.
Robertson, 383, 385.
Robles Dégano F., 207, 208, 209, 214, 217, 222.
Roblet P., 338, 339.
Rochemonteix Camille, S. J., 445*.
Rodríguez Juan, S. J., 446, 447.
Rodríguez Valencia Vicente, 165*.
Rodríguez E., 170*.
Rodhe E., 371.
Roger Juan, 292*.
Roger Williams, 99, 100.
Rohrbach, 470*.
Rojas Jerónimo, S. J., 300*, 434*.
Roland Claude Mons., 522.
Rolaños, 455-456.
Roma, 140, 185, 320, 357, 363, 368, 371, 374, 376, 381, 407, 414, 422, 433, 438, 447, 454, 463.
Romana Humberto de, 411.
Rommerskirchen, O. M. I., 141*, 144, 210, 212, 286.
Romero P., 458.
Rondot, 175.
Roosevelt, 493.
Ros Francisco, S. J., 436.
Roscher W., 371.
Rossano Piero, 344*, 351*, 359*, 395.
Rossecher, 470*.
Roth Enrique, 371, 437.
Rontenschirmbach, 101.
Rothe R., 95*.
Rougemont P., 442.
Poulers, 450*.
Rousseau, 107*, 301.
Rousseau D., 408*, 409*.
Roussel Jean, 470*.
Rovenio Felipe, 25, 98, 121, 122, 123, 127.
Roy Mons., 196.
Rucker A., 156.
Ruggieri Miguel, S. J. 413, 440.
Ruiz de Montoya Antonio, 456.
Runner J., 470*.
Rusbrock, 300, 338.
Rusia, 368, 492, 493, 505.
Ruskin A., 450.
Ruskin J., 450.
Rutenia, 152.
Ryckmans Pierre, 470*, 483.
Ryswyk, 437.

S

SA CARNEIRO Rui de, 534.
Sâ Nogueira, 213.
Sâ Nunes, 213.
Sabater Augusto, 361*.
Sacleux P., 450.
Sagard Gabriel, 461.
Sagarmínaga Angel, 162*.
Saint Denis, O. M. I., 195*.
Saint Hyacinthe, 196.
Sajonia, 101.
Salamanca, 119, 170, 412, 414.
Salazar José Abel, 165*.
Saldanha, 435.
Salerno, 185.
Saller D., 306*.
Salotti Mons., 220, 221, 245, 246*.
Salvatierra, 169, 338.
Salvatorelli, 374.
Salvoni Faustino, 292*.
Salzburgo, 159.
Samani P., 450.
Samaniego P., 456.
San Francisco (USA), 482, 495.
San Luis (USA), 194.
San Martín Pedro, 163*.
San Petersburgo, 445, 466.
Sánchez P., 463.
Sánchez de la Barquera, 458.
Sánchez Labrador, 339.
Sandoval Alfonso, 129.
Sangra Joaquín, 403*.
Sanlúcar P., 463.
Santa Ana Amador de, 435.
Santa Ana Francisco Javier, 435.
Santa Cruz P., 456.
Santa Rosa, 197.
Santisteban, 454.
Santori, 120.
Santos Angel, S. J., 30*, 46*, 64*, 69*, 72*, 87*, 101*, 105*, 115*, 166*, 168*, 169*, 264*, 323*, 349*, 406,* 409*, 411*, 423*, 424*, 428*, 436*, 512*, 515*, 518*, 520*, 524*, 530*, 531*.
Santos Domingo de los, 462.
Santos Gabriel, S. J., 41*.
Sanvitores, S. J., 463.
Saravia Adriano, 78, 79, 84, 86, 93, 96.
Sarraut Albert, 470*.
Saviani, 183*.
Scriber Cristian, 92.
Scultetus, 92.
Schall Adán, S. J., 339, 362*, 439, 441.
Schapera, 331.
Schärer H., 113*, 323.
Schebesta, S. V. D., 159, 344, 394.
Schell O., 70*.
Schelling, 369.
Schiele F. M., 402*.
Schilling D., 341*.
Schirmeck, 140.
Schleiermacher, 100, 369, 400.
Schlunk Martín, 106, 107*.
Schmidlin José, 87, 102, 105, 106, 107*, 113, 119, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 157, 158, 176, 181, 182, 200, 203, 213. 222, 226, 227, 251*, 252, 253, 254*, 255, 258*, 261, 266, 267, 269, 273, 275, 284, 286, 287, 331, 470*.
Schmidt Hermann, 412*, 423*.
Schmidt Wilhelm, S. V. D., 151, 152, 159, 191, 289, 290, 291*, 292*, 297, 298*, 299*, 301*, 302*, 303, 305*, 307, 308, 309, 310, 311, 315*, 316, 317, 320, 321, 323*, 326, 331, 338, 344, 359*, 360*, 361*. 371, 372, 373, 378*, 379*, 385*, 386*, 391, 392, 393, 394, 395, 402, 427.
Schöller Cl.. S. J., 470*.
Schomerus W., 106, 253.
Schöneck-Beckenried, 145, 192, 219.
Schott Rüdiger, 291*.
Schulien Michel, S. V. D., 305*, 323*, 394.
Schumacher Pierre, 334, 341*.
Schure Edouard, 402*.
Schurhammer, S. J., 182*.
Schurtz H., 305*.
Schwager Friedrich, 134, 144, 146.
Schwarz, 377.
Schweiger, S. V. D., 135.
Schweizer A., 95*.
Sedillot René, 470*, 475*, 491*.
Seldon, 366.
Sembat M., 321*.
Semedo, S. J., 443.
Senegal, 491.
Serrano Sanz Manuel, 527*.
Seumois André, O. M. I., 10*, 12*, 15, 16*, 17*, 19, 20*, 32, 33, 40*, 42*, 51, 96*, 101*, 104*, 115*, 119*, 120, 123*, 127*, 128*, 130*, 134*, 138*, 147, 148. 152*, 155, 159*, 164*, 178*, 186, 193*, 195, 200*, 203*, 209, 210, 211*, 212, 218, 219, 220, 221*, 225, 231, 235, 239, 241*, 243*, 245, 246, 250. 261, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276*, 277, 278, 279, 280*, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 323, 428, 470.
Seumois Javier, 161.
Sevilla, 145, 169, 525*.
Seydel A., 450.

Seyssel Claudio, 127.
Shanghai, 182, 335, 339.
Sheen Fulton, 361*.
Shirokogoroff, 323*.
Siam, 338, 472.
Siberia, 505.
Sichirollo Livio, 362*.
Sierra Vicente, 169, 526*, 527*, 528, 529*.
Sigmaringa Fidel San, 20.
Silva Regno Antonio, 189, 211, 212, 473*, 512*, 518*, 533*, 536*.
Silva Rondon Mariano, 292*.
Silverio de Santa Teresa, 121.
Simeón de San Quintín, 300.
Simonet N., 412*.
Sinaloa, 459.
Singapur, 494.
Sinthern Peter, S. J., 402*.
Siria, 363, 410.
Six, 175.
Slavisek P., 445.
Smith, 383, 385.
Specker, 190*.
Spencer Jacques, 90.
Spencer Herbert, 379, 380, 382, 383*.
Spencer John, 307, 363, 366, 369.
Sócrates, 364.
Söderblom Natán, 370*, 375.
Solano Alonso Fray, 460.
Solórzano Pereira Juan, 129.
Soras A. de, S. J., 494, 496*, 500*, 501*, 503*, 504*, 512*, 521*, 522*.
Soriano Juan, 459.
Sotwell P., 442.
Soury-Laverne, 306.
Souza, 452.
Spiegel, 371.
Squier, 452.
Stalin, 491.
Stanghetti, 183*.
Stanley, 431, 449.
Stapleton W. H., 450.
Stefanini L., 362*.
Steffel P., 459.
Steffes S. P., 156.
Steidl, 134.
Stendal, 136.
Steinthal, 451.
Stephens Thomas, 435.
Steyl, 320.
Straubinger Heinrich, 361*.
Streit Robert, O. M. I., 14*, 106, 115*, 116, 121*, 123*, 124*, 127*, 129*, 130*, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142*, 143, 144, 145, 146, 148, 149*, 150, 153, 180, 192, 199, 226, 227, 242, 243, 250, 266, 270, 273, 277, 433*, 434, 441, 452.
Streit Karl, S. V. D., 134.
Struyf E., 450.
Strucken E., 373*.
Suas, 306.
Suárez Francisco, S. J., 12, 500, 512*.
Sudán, 492.
Suecia, 70, 118, 368.
Suenens Mons., 60, 61, 184.
Suez, 493.
Suffert Georges, 495*.
Suiza, 34, 70, 154, 159, 170, 173, 190, 192, 219, 317.
Surinam, 79, 94.

T

TACITO, 299, 363.
Tachi-Venturi, S. J., 374, 382*, 386*, 402*.
Tananarive, 339.
Tanganyka, 501*, 507, 522.
Tanghe J., 406*, 427*, 449*, 450*.
Tanquerey, 17, 353, 354.
Tapia Centeno Carlos, 458, 460.
Taranzano, 341*.
Tarsicio Padre, O. F. M. Cap., 176.
Tartaria, 445.
Tasmania, 392.
Taura, 422.
Tauste Francisco de, 456.
Tejas, 493.
Teelinck Guillermo, 97.
Teresa de Jesús Santa, 118.
Teresa del Niño Jesús Santa, 20.
Tertre du P., 340.
Tetterin, 306.
Thauren Juan, S. V. D., 157, 158.
Theillard de Chardin, 335.
Thevet Andrea, 340.
Thomas N. W., 310.
Thoonen, 178.
Thum Beda, 360*.
Thurnwald R., 305*.
Tibet, 438, 439.
Tiele Cornelio, 369, 370, 382, 402*.
Tientsin, 335.
Tilbourg, 152, 321.
Titicaca, 454.
Tito Livio, 363, 350*.
Todolí José, 361*.
Togo, 494, 501*, 507, 508, 522.
Toledo, 412, 454.
Tomás Santo, Aquino, 17, 97, 115, 120, 239, 248, 269, 337, 349, 365, 441, 519.

Tomás de Guadalajara, 459.
Tomás de Jesús, 15, 98, 99, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127.
Tonkín, 472, 491.
Topinard, 304, 305*.
Tordesillas, 525.
Torinha Dr., 213.
Torino, 373.
Tormo Sanz, 165*.
Torquemada Juan, 366.
Torrend J., 428.
Torres Diego de, S. J., 15, 454.
Torres Pedro, 165*, 527*.
Toscano G., 338*.
Torsellini, 120.
Totanes Sebastián, 462.
Toupin Antoni, 195*.
Tournai, 17*.
Tournon Cardenal, 445.
Tragella G. B., 140*, 150, 153, 163*, 176, 178, 180, 181, 185, 203, 204, 210, 212, 214, 222, 227, 241*, 254*, 258*, 261, 266, 267, 270, 346.
Transilvania, 118.
Trento, 412.
Trigault, S. J., 439.
Trilles, 152, 306.
Trübner, 452.
Truebner Nicolás, 431.
Tubaldo, 184*.
Tübingen, 371*, 375.
Túnez, 411, 421, 491, 494.
Turcni Nicolás, 350*, 352*, 357*, 359*, 373*, 377*, 379*, 381*, 384*, 385*, 386*, 387*, 390*, 394*, 396, 398, 399, 402*.
Turín, 179.
Turner, 431, 452.
Turquía, 481.
Tuscón, 338*.
Tylor Edward, 305*, 307, 372, 378, 379, 380, 382, 383*, 390.

U

UGANDA, 424.
Unciti Manuel, 264*.
Upsala, 370*, 375.
Urban Dr., 341*.
Urbano VIII, Papa, 119, 425.
Urráburu Juan J., S. J., 305*.
Ursino Juan Enrique, 79, 94.
Uruguay, 455.
Utrecht, 86, 201.

V

VACCANT, 243.
Valdivia, 454.
Valensin Albert, 473*.
Valera Blas, 435.
Valignano, S. J., 413.
Valkenburg, 136.
Valle Alfonso del, 452.
Vallejos Jenaro Javier, 163*.
Van Bulck Vedasto, S. J., 162, 186, 291*, 394, 428, 447, 450.
Van Caeneghen, 162.
Van Campenhout E., 306*.
Van der Kerken, 480.
Van der Leeuw, 357, 374, 395.
Van der Meiren, 450.
Van der Wingaert, 411*.
Van Gennep, 295, 304*, 310, 383, 385.
Van Overbergh, 334.
Van Rijckevorsel, 152, 200.
Van Rossum, Cardenal, 32, 33, 56.
Van Ruysbroek W., 300.
Vannicelli, 394.
Vanzin, 162, 180, 182, 183*.
Varo Francisco, O. P., 443, 468.
Varrón, 299, 363.
Vasco de Gama, 300.
Väth A., S. J., 413*.
Vázquez Gastelu Antonio, 458.
Veg P., 338.
Vega Marcos, 454.
Velasco P., 459.
Venecia, 123, 184, 474.
Venezuela, 451*.
Vera Cruz Alfonso de, 127.
Verbiest Fernando, S. J., 339, 439, 441, 442.
Verjús, S. J., 467.
Vermeersch Arturo, S. J., 149.
Verneau, 295.
Vernes Maurice, 370*.
Verpoorten J., 450.
Verricelli Angel María, 123.
Versalles, 482.
Vetancourt, 458.
Vicedom George, 402*.
Vico Domingo de, 460.
Victorino José, 459.
Vidales Luis, 460.
Viena, 55, 156, 157, 158, 159, 309, 310, 317, 319, 320, 321, 412.
Vierkandt, 310, 372.
Viet-Nam, 494, 516, 517.
Vilalpando Luis de, 460.
Villacañas Benito de, 461.

Villarroel Gaspar de, 129.
Vicent, 403.
Viñaza, 452.
Visdelou, S. J., 432, 445.
Vitoria Francisco de, O. P., 127, 129, 497, 500, 502, 512*, 529.
Vitoria, 168.
Vives Juan Luis, 117, 120.
Vogt Carlos, 304.
Voillaume, 172.
Volonteri Mons., 339.
Voet Gisbert, 97.
Voezio (Voet), 86, 98.
Vriel, 92.
Vroklage, 177.
Vromant, 28, 30*, 161, 270.

W

WABBER P., 448.
Wágner, 497-498.
Waitz Th., 305*, 307.
Walcker Eric, 470*.
Wale Antonio de, 96.
Warneck Gustavo, 41, 76, 85, 100, 102, 103, 104, 105, 107*, 113, 139, 141, 142, 252, 253, 273, 274, 275.
Warneck José, 106.
Washington, 127, 192, 194, 338.
Weber Federico, 360.
Weber T., 370*.
Weckmann L., 527*.
Weitbrecht H. U., 85*.
Wells, 491.
Weltz Justiniano von, 79, 93, 94.
Werner Oscar, S. J., 133, 134.
Wernz, S. J., 29.
Wesdim Juan Felipe, 438.
Wesley Carlos, 90.
Wesley Juan, 90.
Westermann Diedrich, 305*, 428.
Westfalia, 156.
Westminster, 96.
Weydert Jean, 475*, 477*, 512*.
White Andrés, 461.
Whitehead J., 450.
Winkler H., 367*, 373*.
Wiching, Obispo, 409.
Wideff, 71*.
Widengren, 375.
Wieger León, S. J., 172, 340, 446.
Wikander, 375.
Wils J., 177, 406*, 427*, 428*, 429*.
Wilson, 370.
Willings, 108, 109, 110.
Winsor, 435*, 454.
Wiss-Oberlin, 151.
Wisseman, Cardenal, 133.
Wissowa G., 371.
Witt de, 150*.
Wittemberg, 79, 92.
Wittmann Patricio, 130, 254*, 273.
Wobbermin Georg, 360*.
Wolff Ludwig, 341*.
Wunderle G., 360*.
Wundt Guillermo, 387.
Wurtzburgo, 46, 146, 155, 156.
Wyatt J. L., 428*.

Y

YALTA, 495.
Yangües Manuel de, 456.
Ydewalle Pierre d', 472*.
Yarumal, 197.
Yucatán, 460.

Z

ZAMBRANO DE Bonilla, 461.
Zameza José, S. J., 18*, 115*, 162, 169, 186, 210, 212, 264*.
Zamora, 197.
Zanetti Jesús, 180, 454.
Zanotto A., 247*.
Zanzibar, 338, 492.
Zaratustra, 373.
Zeiger Yvo, S. J., 46, 55.
Zentgrad, 93*.
Zikawei, 339.
Zimmermann Stephanus, 362*.
Zinzendorf Nicolás Iuis, 90, 93, 95.
Zitelli Z., 135.
Zotolli P., 446.
Zulueta Adrián, S. J., 305*.
Zumárraga Juan Fray, Obispo, 457.
Zunzunegui José, 301*, 303*, 343*, 345*, 349*, 362*, 366*, 367*, 369*, 378*, 380*, 382*, 391*.
Zuurdeeg Willen, 361*.
Zwinglio Huldreich, 70, 77, 81, 82.
Zwolle, 94.

INDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACION 5

I

El término «Misión»

Concepto y Etimología 9

Sentido profano: misión diplomática 10
Sentido religioso-jurídico 11

El término Misión entre los jesuítas: su cuarto voto 12
Extensión del término entre los carmelitas 14

Diversos sentidos del término Misión 16

1) Sentido escriturístico: misiones divinas 16
2) Sentido teológico: misión de la Iglesia y razón de esa misión ... 17
3) Sentido litúrgico: Breviario, Misa, etc. 19
4) Sentido canónico: Derecho misionero 21
Misiones internas y extranjeras 22
Sentido de las misiones extranjeras 22
Análisis de los diversos cánones 26
Deberes del Obispo constituído 29
5) Sentido de la Propaganda Fide 30
Territorios misionales 30
Discusiones varias 33

Sentencia de Bartocetti 34
Parecer contrario de Paventi 36
Nuestra postura 37
Criterio de la Propaganda Fide 38

6) Sentido protestante 39
7) Sentidos corrientes entre los católicos 40

Nuevo concepto actual desviado de Misión 41
La Misión de Francia 42

Su naturaleza y origen 43
Sus misioneros 44

Págs.

Repercusión en otras naciones 46
Reacciones contrarias 51

¿Postura de compromiso? 59
¿Hacia una supresión del término Misión? 62
Escrúpulos modernos 65

II

Misionología protestante

Ausencia de la idea misionera en los orígenes protestantes 69

La Misión en el Luteranismo 70
El pensamiento de Calvino 72
Postura del Anglicanismo 74
Estructura de la Iglesia para los protestantes 74

Conatos de una revalorización doctrinal 76
Ideas misionales de los principales teólogos protestantes 80

Martín Lutero (1483-1546) 80
Felipe Melanchton (1497-1560) 80
Zwinglio Huldreich (1484-1531) 81
Buchmann Teodoro: Biliander (1504?-1564) 82
Martín Bucero (1491-1551) 82
Juan Calvino (1509-1564) 83
Teodoro Beza (1519-1605) 84

El resurgir protestante misionero 84

Desarrollo histórico de las nuevas teorías protestantes 87
Tendencia pietista 90

Origen de la Misionología protestante 92

En el Luteranismo 92
Justiniano Von Weltz (1621-1678) 93
En el Calvinismo 95
Andrés Saravia (1531-1612) 96
Justo Van Heurn 96
En el Anglicanismo 99

Misionología protestante moderna 100
Intervención de Carlos Graul 100

Gustavo Warneck: su persona y su obra 101
Su teoría misional 104

La Teología actual misionera protestante: Schömerus - Lamot - Newbigin - Mc Connell - Andersen 106

Págs.

III

La Misionología católica

Orígenes remotos 114
Santos Padres 114
Raimundo Lulio 115

Epoca de los descubrimientos: Focher - Acosta - Possevino - Bozio 116
El P. Tomás de Jesús y el núcleo carmelitano: Gracián - Juan de Jesús M. ... 118
Bajo la Institución de Propaganda Fide: Rovenio - Caron - Vericelli - Brancati de Laurea - Gravina - Coronata - da Cesarò - Gubernatis 121
Perfilación de la nueva ciencia 127

Nuevo Renacimiento misionero a fines del XIX 131
Fundación de la Misionología moderna 136

El P. Roberto Streit, O. M. I.: su vida y su obra misional 136
El Profesor Dr. José Schmidlin: vida y obra 139
El Instituto Internacional de Estudios Misionológicos 142
La «Biblioteca Missionum», de Streit 143
La «Zeitschrift für Missionswissenschaft», de Schmidlin 144
Las publicaciones misionales 145
Los Cursos y Congresos Misionales 146
¿Streit o Schmidlin? 146

El desarrollo inicial de la Misionología católica: Bélgica - Italia - España - Holanda - Francia, etc. 149

IV

Desarrollo ulterior de la Misionología

Alemania: Streit y Schmidlin, Grentrup y Arens, Aufhauser, Ohm, Bierbaum, Kilger, etc. 153
Austria: El Centro de Mödling. Thauren, Schmidt y su centro de Anthropos. 157
Bélgica: Lebbe y Charles 159

La personalidad misionológica del P. Charles 160
Centro misional de Lovaina: Lange, Charles, Masson: Semanas misionales 160

España: Benlloch - Zameza - Mondreganes 162

Actividad misional después de la guerra civil 164
Burgos y Bérriz: Semanas Misionales 166
Unión Misional del Clero 167
Copiosa producción bibliográfica 168

Págs.

Francia: Misionólogos y misioneros: Glorieux, Lubac, Wieger, Bernard 170

Desviaciones misionales: la Misión de Francia 172
La Reacción: Danielou, Menasce, Rétif 172
Producción bibliográfica 174

Holanda: Mulders, Freitag y Loffeld. El Instituto Misional de Nimega 176
Italia: Tragella y Manna 178

Producción bibliográfica 180
Institutos Misioneros 181
Misionólogos ilustres: D'Elia, Costantini, Paventi, Vanzin, etc. 181
Prensa Misional 183
Las nuevas Semanas Misionales 185

Roma: Facultades Misionales: Gregoriana y Propaganda Fide: Perbal, Seumois. 185
Portugal: Centro de Cucujães 187

La Liga Misionera 187
La Agencia Geral do Ultramar 189

Suiza: Centro de Friburgo y su Instituto Misional 190

El Instituto Misionero de Bethlem 192

Estados Unidos 192

La Missionary Academia Studies 193

Canadá 194

Instituto Misional de Ottawa 194
El Centro de Estudios Misioneros del P. Bouchard 196

Méjico: Seminario de Misiones Extranjeras 197
Colombia: Seminario de Yarumal 197

V

¿Misiología o Misionología?

Diversas denominaciones iniciales 199
Holanda: Misiología 200
Bélgica: Misiología 201

Razones del P. Charles 201

Italia: Misionología: Mioni, Tragella, Carminati, Perbal, etc. 202
Francia: Misiología: Goyau contra Perbal 203
España: Misionología 206

Intervención de Robles Dégano 207
Controversia con los portugueses 208

Págs.

Portugal: Misionología y Misiología (P. Brasio) 209

Controversia interna (Moreira - Brasio) 210
Controversia con los españoles (Brasio - Omaechevarría) 213
Reafirmaciones de Brasio 216

En otras naciones 218
Los Documentos Eclesiásticos 220
Resumen final 221

VI

¿Es una ciencia propia la Misionología?

Opiniones diversas 225

Streit: sí, pero no autónoma 226
Schmidlin, sí y autónoma: sus discípulos 226
Pío de Mondreganes: sí, autónoma, pero subalterna 227
Perbal: sí, pero no nueva, sino especial 228
Bertini: sí, pero teológica 228
Carminati: sí y autónoma 230
Jetté Fernando: sí, pero no autónoma 231
Una especialización teológica 233
Seumois: sí, pero no autónoma 235
Una especialización histórico-teológica 236

Su relación con las otras ciencias 241
Su relación con las Misiones mismas 242

La Misionología y el Misionero 243
La Misionología y la cooperación misional 246

El deber de los Obispos 247
El cumplimiento en los Obispos misioneros 248
La cooperación de los Obispos diocesanos 249
La cooperación de todo el mundo católico 250
En la formación de seminaristas y sacerdotes 250

Sistematización orgánica de la Misionología 251

Entre los protestantes 252
Sistematización de Schmidlin 253
Sistematización de Carminati 256
Paventi y Catarzi 257
El plan del P. Charles 258
La sistematización misional en Francia 260
En Holanda 261
El P. Pío de Mondreganes 262

Págs.

Sistematización del P. Seumois 265

Parte doctrinal, o teoría misionera 266

Misionología fundamental 266

Positiva 267

Bíblica 267
Patrística 268

Sistemática 268

Misionología normativa 270
interna 271
externa 272

Parte histórica, o Historia de las Misiones 273
Parte descriptiva actual, o Misionografía 274
Parte práctica, o Misionología práctica 275

Misionología práctica espiritual 275
Metodología misionera 276

Análisis de esta sistematización 277
Nuestra estructuración 280

VII

Las Misiones y la Etnología

Las disciplinas auxiliares de la Misionología 283
Noción de las disciplinas auxiliares 284
Determinación y fijación según los diversos autores 286

Nuestra selección 288

1) Etnología 288
2) Historia de las Religiones 289
3) Lingüística 289
4) Colonialística 290

La Etnología como ciencia 291

Las otras ciencias afines 294

1) Etnografía 294
2) Antropología 295
3) Sociología 296
4) Geografía 296

La historia de la Etnología 297

1) Primer período: con la historia, la antropología y la geografía 298
2) Segundo período: con la antropología y la geografía 299
3) Tercer período: con la antropología 303
4) Cuarto período ciencia autónoma 305

Págs.

La fijación de una metodología 307

La teoría de los ciclos culturales 309
La escuela histórico-cultural 311

Respeto de las leyes psicológicas, contra el evolucionismo 311
Papel de la Psicología en las investigaciones etnológicas 312
Criterios de aplicación en el espacio y en el tiempo 313

1) Criterio de forma 313
2) Criterio de cantidad 314
Fijación de los distintos ciclos culturales 315

Conclusiones de la moderna Etnología: los ciclos culturales 316

1) Ciclos culturales arcaicos 317
2) Ciclos culturales primarios 318
3) Ciclos culturales secundarios 318

La personalidad del P. Schmidt, fundador de la escuela 320
La Etnología como apologética de la Religión 321
El Congreso Internacional Etnológico de París: 1950 322
Las Misiones y la Etnología 323

La Etnología en el pensamiento de Pío XI 326
Formación etnológica del misionero 328
Lo etnológico y lo social 330
El ejemplo de unos casos concretos 331

1) Caso de la dote 331
2) Caso de la iniciación 332

¿Etnólogos de profesión? 333
Ventaja en la Apologética 334
Ventaja de intervención 335
Ventaja de prestigio 335
Problema de adaptación y metodología 335

Los Misioneros y las otras Ciencias 337

VIII

La Historia de las Religiones

Ciencia moderna 343
El misionero ante el estudio de las Religiones 346
La Historia de las Religiones 349

Definición de la Religión 351
Diversas divisiones: verdadera, falsa, natural, positiva, sobrenatural 355
Psicología de la Religión 360
Filosofía de la Religión 360

Págs.

La Historia de las Religiones como ciencia propia 362

Orígenes remotos 362

Mundo greco-romano 363
Evhemerismo y Alegorismo 363
Aparición del Cristianismo 364
Edad Media 365
Edad Moderna 365
Siglo XVIII 366
Comienzos del XIX 367

Fundación de la nueva ciencia: Tiele y Max Müller, etc. 369

Su desarrollo en el siglo XX 372
Las diversas escuelas y tendencias 376

1) Escuela Filológica de Max Müller 377
2) Escuela Animística de Lubbock, Tylor y Spencer 379
3) Escuela Totemística de Reinach y Van Gennep 383
4) Escuela Preanimística Mágica de King 386
5) Escuela Sociológica de Durkheim, Turchi, Pettazzoni, etc. 387
6) Preanimismo lógico de Lang 390
7) Escuela Histórico-etnológico-cultural de Gräbner y Ankermann ... 390
8) Escuela-Histórico-cultural de Schmidt 393

La diversidad de métodos criteriológicos 395

IX

Las Misiones y la Lingüistica

Presentación del problema 405
Práctica primitiva 406
Introducción del latín 407
El problema en la Edad Media 409
Las Escuelas de lenguas 410

Los tiempos modernos 413
Actuación de Propaganda Fide 414
Ultimos documentos pontificios 417

Cumplimiento de estas prescripciones 420
Las actuales escuelas de lenguas 421
El problema del latín en la liturgia misional 422

Misioneros lingüistas 427

Ejemplo de los antiguos misioneros 429
Principales misioneros lingüistas 434

Págs.

En la India: Javier, Beschi, Ros, Jerónimo Javier, Nóbili, etc. 434
En China: Ricci, Semedo, Verbiest, Couplet, Glemona, Prémare, etc. 439
En el Japón: Alvarez, Rodríguez Juan, Collado, etc. 446
En Africa: Coucto, Paconio, Brusciotto, Van Bulck 447
En América 450

En el Perú: Lenguas del Perú 453
En el Brasil: Tupí y Guaraní 455
En Méjico:

a) Lengua de los Aztecas 457
b) El Otomí 458
c) Lenguas azteco-sonoras 459
d) Lenguas de Michoacán 459
f) El Maya-Kiche 460

Norteamérica: Lenguas norteamericanas 461

En las Filipinas: Lenguas y lingüistas diversos 462
El lingüista P. Lorenzo Hervás y Panduro 463

Proyección misionera en los lingüistas y filólogos europeos 464

a) Envío de libros y manuscritos 464
b) Correspondencia epistolar con los eruditos 466
c) Utilización de estudios de los misioneros 467

X

Las Misiones y la Colonialística

Planteamiento del problema 469
El hecho histórico de la colonización 469

Su evolución 473

1) Primera fase: con los descubrimientos del siglo XV 476
2) Segunda fase: fines del XVII a mitad del XIX 478
3) Tercera fase: desde mediados del XIX 478

Protectorados y mandatos 480
La época del anticolonialismo 482

¿Asimilación o asociación? 485
Colonización y colonialismo 487
El anticolonialismo moderno 490

La Iglesia ante el anticolonialismo actual 494

La ideología anticolonialista 496

1) Proceso jurídico de la colonización 496
2) Proceso histórico 499
3) Proceso reivindicacionista 500

Págs.

Actitud de la Iglesia ante este triple proceso 500

1) Ante el proceso jurídico 501
2) Ante el proceso histórico 504
3) Ante el proceso reivindicacionista 506

a) Al mundo en general 506
b) A los pueblos colonizados 506
c) A las potencias coloniales 509
d) A las Naciones Unidas 509

¿Han sido los misioneros agentes europeos? Acusaciones malévolas 511

Orientaciones pontificias 514
El misionero como extranjero 515

Los misioneros y los nacionalismos indígenas 617

El problema de los nacionalismos nativos 518
Actitud entre colonizadores y colonizados 520
La doctrina de la Iglesia: Documentos del Episcopado 521

La colonización y evangelización española 524

Las Bulas Alejandrinas 525
El Patronato o Vicariato Regio de Indias 528
Colonización y Evangelización 529
Enjuiciamiento recto de los Patronatos 530

La colonización y evangelización portuguesa 531

El método de asimilación 532
Asimilación o conversión 536

INDICE ALFABETICO PERSONAL Y GEOGRAFICO 537

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR DE CARACTER MISIONAL

JESUITAS EN EL POLO NORTE. La misión de Alaska. Madrid, 1943. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 546 páginas, 24 cm. Abundantes fotografías.

IGLESIAS DE ORIENTE. Puntos específicos de su Teología. Santander, 1959. "Sal Terrae". 542 páginas. 22 cm.

ALASKA A TRAVES DE LAS CARTAS DEL P. LLORENTE. Palencia, 1948. Secretariado de Anking. 364 páginas. Segunda edición en 1952. 16 cm.

ALASKA Y ANKING. Más cartas del P. Llorente. Palencia, 1952. Secretariado de Anking. 204 páginas. 16 cm.

MANCHAS DE SANGRE EN LA NIEVE. Episodio histórico en los Hielos Polares. Palencia, 1953. Secretariado de Anking. 127 páginas. 16 cm.

FRANCISCO ROS, S. J., primer Obispo jesuíta de la India. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Missionalia Hispania, 1948. 134 páginas. 24 cm.

JERONIMO JAVIER, S. J., ARZOBISPO ELECTO DE CRANGANOR. Cuatro artículos de revistas. 1952-1955. 208 páginas. 24 cm.

ADAPTACION MISIONERA. Bilbao, "El Siglo de las Misiones", 1958. 620 páginas. 22 cm.

UNA MISIONOLOGIA ESPAÑOLA. Bilbao, "El Siglo de las Misiones", 1958. 172 páginas, 18 cm.

ADAPTACION MISIONERA EN EL CAMPO FILOSOFICO Y RELIGIOSO. Comillas. Miscelánea Comillas, 1957. 48 páginas. 23 cm.

CONTRIBUCION DE LA COMPAÑIA DE JESUS A LA MISIONOLOGIA EN EL SIGLO XX. Burgos, 1958. Biblioteca ID, n. 21, 24 páginas. 23 cm.

SALVACION Y PAGANISMO o el Problema teológico de la Salvación de los Infieles. Santander, 1960. Sal Terrae, VIII + 760 páginas. 22 cm.

LOS NIÑOS DEL MUNDO PAGANO. Santander, 1960. Sal Terrae. 104 páginas. 22 cm.

DEL MISMO AUTOR:

SALVACION Y PAGANISMO

El P. Santos Hernández, conocido estudioso de los problemas misionales, ha afrontado con indudable coraje y otra tanta preparación y capacidad uno de los problemas más difíciles de la misionología: la salvación de los infieles. Ha salido un volumen de 758 páginas llenas, escritas con rigor y con método teológico, que tocan los múltiples aspectos del problema y presentan sus diversas soluciones. Después de haber presentado el problema de la salvación de los infieles con todas sus dificultades, de haber explicado los términos y haber encuadrado el argumento en su desarrollo histórico, el autor examina las varias soluciones inaceptables para la doctrina católica. Entran en juego algunos aspectos muy interesantes como el limbo de los adultos, como escapatoria para la solución de nuestro problema, la teoría del infierno mitigado y la de Billot, de los adultos no moralmente adultos. Del capítulo IX al XV examina el tema de la voluntad salvífica universal y la necesidad de la fe para salvarse. La importancia y amplitud de los argumentos absorben más de 180 páginas del volumen. Otro capítulo muy interesante es el dedicado al axioma «Extra Ecclesiam nulla salus». Después de haber presentado ampliamente los medios extraordinarios de llegar a la revelación, el P. Santos dedica más de 80 páginas al problema de la salvación de los niños paganos. La imponente obra termina con un pequeño capítulo dedicado a la necesidad del trabajo misional. El método usado por el autor al tratar los diversos argumentos es el escolástico con abundancia de citas escriturísticas, patrísticas, y con una rica aportación del pensamiento teológico moderno. Cierto que no es un libro para todos, pero será interesante y fructuoso para aquellos que teniendo una cierta iniciación teológica, quieran estudiar estos problemas que están en la base misma de la misión. SALVACION Y PAGANISMO no debería faltar de ninguna manera en ninguna biblioteca teológica. — (LE MISSIONI CATTHOLICHE, Italia, 1961).